I. 6. 90

Digitized by Google

D. Johann Philipp Gabler's

kleinere theologische Schriften.

Herausgegeben

von

seinen Söhnen,

Theodor August Gabler,
königl. baier. Consistorialrathe und Hauptprediger in Bayreuth,

und

Johann Gottfried Gabler,
der Philosophie Doctor, der Theologie Baccalaureus, und Pastor in Oßmannstedt bey Weimar.

I. Band.

Ulm,
im Verlage der Stettinischen Buchhandlung.

1831.

1. b. 90

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorrede.

Es lag in dem Plane des sel. Gabler's, unsers theuern, unvergeßlichen Vaters, selbst noch eine Sammlung seiner kleinern, theologischen Schriften zu veranstalten, und hierzu die Mußestunden im höhern Alter zu benützen, worüber er

Digitized by Google

sich öfters, und auch öffentlich in der Vorrede zu den von ihm herausgegebenen opusculis seines frühern Lehrers und nachmaligen Collegen, des Hrn. Geh. KR. Griesbach geäussert hat; allein so ungeschwächt auch seine Geisteskräfte selbst bis zum letzten Augenblicke seines Lebens waren, weßhalb wir auf den Anhang zu seiner Biographie im II. Bande verweisen: so ließen doch seine Körperkräfte in der letztern Zeit seines Lebens bedeutend nach, so daß er sich neben seinen Collegien, auf welche er sich stets mit gewissenhafter Sorgfalt vorbereitet hatte, bloß auf Lectüre beschränken mußte. Was ihm nicht gegönnt war, glaubten wir nachholen zu müssen, und diß sowohl ihm, als dem theologischen Publicum schuldig zu seyn; denn wie überhaupt der-

Digitized by Google

gleichen Sammlungen schätzbare Denkmäler sind, und in ihnen so manche köstliche Perlen der Nachwelt aufbewahrt werden: so erschien uns diese Herausgabe um so nöthiger und richtiger, als theils der Gelehrten-Ruf unsers seligen Vaters großen Theils auf diese Leistungen gegründet war, indem dieser so viel beschäftigte Mann und gewissenhafte Docent an der Ausarbeitung größerer, von ihm sogar versprochener, Werke mit alleiniger Ausnahme der Urgeschichte und der vieljährigen Redaction des theologischen Journals stets verhindert ward, und um so mehr mit der Herausgabe der folgenden Abhandlungen zurückhielt, als er manche derselben umzuarbeiten im Sinne hatte, — theils derselbe gleichsam in dieser Quintessenz seiner gelehrten Forschungen am besten

Digitized by Google

erkannt, und am richtigsten beurtheilt werden kann. Es kann nicht unsere Absicht seyn, diesen Gelehrten hier nach seinem innern Gehalte und Werthe näher zu schildern; wir verweisen deßhalb auf die Urtheile anderer, namentlich auf Schröter's Schrift *), und geben, so sehr auch bei dem gegenwärtigen kränklichen und fast krampfhaften Zustande eines großen Theils unserer theologischen Welt die Ansichten getheilt seyn mögen, ruhig hin, was dieser Gelehrte geleistet hat. Was die Wissenschaft erzeugt hat, behält seinen Werth, und was in der Theologie

---

*) Erinnerungen an D. J. Ph. Gabler — von Wilh. Schröter, Lic. der Theol., Adjunct und Pfarrer zu Groß-Heringen bey Naumburg. Jena, bey Fr. Mauke. 1827.

Digitized by Google

auf bibliſchem, und überhaupt auf hiſtoriſchem Grund und Boden ruht, das trägt in ſich ſelbſt die ſchärfſten Waffen gegen alles unwiſſenſchaftliche Getreibe, und wird gerne und freudig wieder hervorgeſucht und benützt, wenn einmal eine klare Einſicht die Verblendungen und Verirrungen des menſchlichen Geiſtes verdrängt, und die Feſſeln beengter Herzen geſprengt hat. Schon aus dieſen Gründen geben wir die Arbeiten unſers ſeligen Vaters rein, ohne Zuthaten oder Bemerkungen; übrigens will auch das theologiſche Publikum wiſſen und leſen, was dieſer Mann geliefert hat, und kann alſo mit allem Rechte das ihm Angehörige fordern.

Die Sammlung ſelbſt umfaßt zwei Bände, einen deutſchen und lateiniſchen. Daß wir

den deutschen Theil voranstellen, und den lateinischen nachfolgen lassen, ist zwar gegen unsern eigenen ursprünglichen Plan; aber wir haben uns dazu aus guten Gründen bestimmen lassen, deren nähere Angabe jedoch nun, da der Druck des erstern verspätet wurde, und der zweite nun auch erscheint, kein weiteres Interesse für das Publikum haben kann. — Der deutsche Band, mit welchem wir es hier zunächst zu thun haben, umfaßt die im theologischen Journal und hier und da in andern Schriften enthaltenen theologischen Abhandlungen an der Zahl 45. in drei Hauptabtheilungen, welche wir nicht noch mehr zersplittern wollten, weil wir unser vorzügliches Augenmerk auf die chronologische

Digitized by Google

Reihenfolge richten zu müssen glaubten. Diese Abtheilungen sind:

A. Exegese, Kritik und Hermeneutik mit 24.
B. Kirchen- und Dogmengeschichte mit 10.
und
C. Dogmatik mit 11 Aufsätzen.

Diesen fügten wir als Anhang 7 kurze Altarreden, eine Prorectorats-Rede und einen Aufsatz, das Wohl des Staats und der Kirche im Weimarischen betr., bei, weil sich daraus ebensowohl Gabler's tiefe Einsicht in's Praktische, als sein religiöser Sinn und biederer Charakter erkennen lassen.

Möge nun diese Sammlung vom theologi-

Digitized by Google

schen Publikum günstig aufgenommen, und besonders den jüngern Theologen ein Wegweiser werden, die theologische Wissenschaft ächt wissenschaftlich zu behandeln.

Theod. Aug. Gabler.

Digitized by Google

Inhalts-Verzeichniß.

A. Exegese, Kritik und Hermeneutik.

I. Ueber den Engel, der nach Luk. XXII, 43. Jesum gestärkt haben soll.

II. Ueber die Verklärungsgeschichte Jesu. Matth. XVII, 1 ff. Marc. IX, 2 ff. Luc. IX, 28 ff.

III. Historisch literärischer Nachtrag zu einer grammatischen Bemerkung über I. Joh. V, 7. 8.

Digitized by Google

IV. Ueber die Einschränkung der kanonischen Auctorität der Apostel auf wesentliche Religionswahrheiten, als Resultat einer exegetischen Observation.

V. Ueber die Stelle: Joh. XVII, 5.

VI. Ueber die Recension des Cod Vat. 1209. (B. Wetst.) in dem Evang. Matth.

VII. Ueber die Anordnung des letzten Passahmahls Jesu. Matth. XXVI, 17 — 19. Marc. XIV, 12 — 16. Luc. XXII, 7 — 13.

VIII. Ueber die Frage: ob Jesus das Osterlamm gegessen habe?

IX. Ueber den Anfang des Passahfestes bey den ältern Juden. Ein Nachtrag zur vorstehenden Abhandlung Nr. VII.

X. Neuer Versuch über Galat. III, 20.

XI. Kritische Prüfung der beyden Lesarten, παραβουλευσάμενος und παραβολευσάμενος, Phil. II, 20.

XII. Ob in Paulus Briefen überall κύριος Gott, und ὁ κύριος Jesum bedeute?

XIII. Kritische Untersuchung über den Text des Cod. Uffenbach. 2. (Wetst. 53.)

XIV. Ueber den Unterschied zwischen Auslegung und Erklärung, erläutert durch die verschiedene Behandlungsart der Versuchungsgeschichte Jesu.

Digitized by Google

XV. Hat die Ebnerische Handschrift des n. T. das erste Kapitel Matthäi, oder nicht?

XVI. Ueber die Ebnerische Handschrift des n. T. Ein Nachtrag.

XVII. Ueber den richtigen Gesichtspunct der Stelle I. Petr. III, 18. 19.

XVIII. Nachtrag zu dem Aufsatze über I. Petr. III, 18. 19.

XIX. Ueber I. Petr. III, 18. 19. an Hrn. D. Vogel.

XX. Ueber den biblischen Begriff der Rechtfertigung.

XXI. Wann ist eine vollendete Einleitung ins n. T. zu erwarten?

XXII. Ueber die richtige, aber bisher ganz vernachlässigte Lesart ἄνθρωποι. I Corinth. III, 4.

XXIII. Ueber die Wiederbelebung des Lazarus. Joh. XI.

XXIV. Ob in der Stelle der Mischnah tract. Pesachim Kap. VIII, §. 8. ein Beweis für die Proselyten-Taufe unter den Juden enthalten sey.

B. Kirchen- und Dogmengeschichte.

XXV. Einige Bemerkungen über die Religions-Vereinigung der Lutheraner und Reformirten, in welchem Sinn und unter welchen Bedingungen sie möglich und thunlich sey?

Digitized by Google

XXVI Ueber den ersten Erfinder der Lüge, daß der Kurfürst Johann von Sachsen kurz vor seinem Tode zur katholischen Religion zurückgekehrt sey.

XXVII. Ueber die vorgebliche Verwandtschaft der Juden und Spartaner.

XXVIII. Wozu soll jetzt noch eine Vergleichung der ehemals Heidelbergischen, jetzt Vaticanischen Handschriften des Bibliothekars Anastasius über die Sage von der Päbstin Johanna dienen?

XXIX. Ueber die Sage von der Päbstin Johanna. Ein Nachtrag.

XXX. Schlußbemerkung zu Brauns Nachtrag zu der Abhandlung über die Sage von der Päbstin Johanna.

XXXI. Ueber das Original der kathol. besonders deutschen Confutation der Augsburgischen Confession, und deren älteste Ausgaben.

XXXII. Ueber Religions-Union der kathol. und protest. Kirche.

XXXIII. Nachtrag zu dem Aufsatze über die projectirte Religions-Union der kathol. und protestant. Kirche.

XXXIV. Ueber die Frage: ob die Socinianer auch zu den Protestanten gehören?

C. Dogmatik.

XXXV. Einige Hauptgründe gegen die Ewigkeit der Höllenstrafen.

Digitized by Google

XXXVI. Kurze Prüfung einiger philosophischer Hauptgründe gegen die Wunder nebst etlichen andern Ansichten dieses Gegenstandes.

XXXVII. Ueber die Grenzen der Kirchengewalt protestant. Consistorien und Kirchenvorsteher über die Religionslehrer in Glaubenssachen.

XXXVIII. Ueber die Nothwendigkeit des Todes Jesu aus rationalistischem Gesichtspunkte betrachtet.

XXXIX. Kurze Entwicklung der neutestamentlichen Begriffe von den Absichten des Todes Jesu aus der Grundidee eines Bundesopfers.

XL. Ueber die Gründe des jetzt herrschenden Nichtglaubens an eine unmittelbare göttliche Offenbarung.

XLI. Ueber das Christenthum. Ein Nachtrag zu dem Aufsatze eines Ungenannten.

XLII. Ist es erlaubt, in der Bibel und sogar im n. T. Mythen anzunehmen?

XLIII. Auch ein Wort über theologischen Synkretismus.

XLIV. Einige Bedenklichkeiten bey dem Eifer mancher neuen Theologen über die Wiederherstellung alter Dogmen.

XLV. Ueber die von Hrn. Compastor Flunk besorgte Altonaer Bibelausgabe. Ein Nachtrag zu dem Gutachten des Hrn. Superint. D. Schuderoff.

Digitized by Google

Anhang.

XLVI. Sieben Altarreden bey der Aufnahme neuer Mitglieder des Prediger-Seminariums.

XLVII. Rede in der akademischen Kirche bey dem Antritte des Prorectorats im Jahr 1822.

XLVIII. Wünsche eines alten Theologen für das Wohl des Staats und der Kirche in den Großherzogl. Weimarischen Landen.

Digitized by Google

I.

Ueber den Engel, der nach Luc. XXII, 43. Jesum gestärkt haben soll.

Da man sonst aus übertriebener Vorstellung von Theopneustie der H. S. an dem Buchstaben sclavisch hieng, und zu wenig mit dem Geiste jenes Zeitalters, in welchem die biblischen Schriftsteller schrieben, und mit der rechten Art, alte Historiker überhaupt, besonders morgenländische, im Geiste jener Zeit zu interpretiren bekannt war, noch weniger Parallelen zwischen den klassischen und biblischen Schriftstellern, und deren übereinstimmenden Erzählungsmanier zog, sondern vielmehr durch eine solche Operation die heiligen Schriften zu profaniren glaubte: so war es natürlich, daß man jede biblische Erzählung des A. und N. T. für buchstäblich wahr hielt, jeden Zweifel dagegen, den man wohl gar für eine satanische Anfechtung hielt, aus seiner Seele verbannte, und überall seine Vernunft unter den blinden Gehorsam des Glaubens gefangen nahm. Und giebt es nicht noch immer Theologen, welche einen solchen Glauben an den Buchstaben der biblischen Erzählungen für eine wesentliche Eigenschaft eines guten Christen halten?

Digitized by Google

So kam es, daß man auch mit heiliger Ehrfurcht an alle Engelerscheinungen, die im A. und N. Testamente erzählt werden, wenn sie auch noch so sonderbar lauten, und alle gesunde Vernunft empören, dennoch fest glaubte, und sich nicht den geringsten Zweifel dagegen beigehen ließ. Man war weit entfernt, die Glaubwürdigkeit einer solchen Erzählung nach historischer und philosophischer Kritik zu untersuchen, oder die Hauptsache von der orientalischen Einkleidung und Vorstellungsart zu unterscheiden; sondern man setzte vielmehr die Glaubwürdigkeit, besonders der evangelischen Geschichte (aber in welchem Sinne?) als erwiesen voraus, und suchte nur theils solche Engelerscheinungen gegen Einwürfe zu vertheidigen, theils die Absicht und die Art und Weise dieser Angelophanien, freilich oft sehr sonderbar, zu erklären. Man bedachte aber nicht, daß man auf diesem Wege dem Ansehen und der Würde des Christenthums bei Vernünftigen, die keinen Beruf zum blinden Glauben in sich fühlten, mehr schadete, als nützte; denn diese verwechselten nun (und wie verzeihlich war diese Verwechselung! da die Religionslehrer selbst sie so sehr einschärften) den Glauben der Theologen mit dem Christenthum; und da sie jenen für unvernünftig hielten, so verwarfen sie auch dieses, und fanden in den Schriften der Theologen Veranlassung genug, darüber zu spotten, und das an sich so ehrwürdige Christenthum in ihren Schriften lächerlich zu machen. —

Es ist eine historisch erweisliche Wahrheit, daß die blinden Eiferer der christlichen Religion weit mehr Schaden gethan haben, als die Deisten, denn ohne jene wären auch diese gar nicht gewesen, entweder, oder hätten leicht überführt, oder doch wenigstens zum Stillschweigen gebracht werden können. — Doch dieß hier nur im Vorbeigehen, und gleichsam nur zu

Digitized by Google

einer vorläufigen Apologie der folgenden Prüfung jener bekannten Engelserscheinung in der Leidensgeschichte Jesu Luc. XXII, 43.! —

Denn auch bei dieser Erzählung setzte man entweder die Aechtheit der Stelle und die Glaubwürdigkeit ganz voraus, oder man schränkte sich nur auf die Widerlegung der gegen die Aechtheit der Stelle erhobenen — und nicht einmal in ihrer vollen Stärke vorgetragenen — Zweifel ein, und stützte wohl gar die Aechtheit der Stelle, wie Calov *), auf die elendesten Gründe, z. B. auf das einstimmige Zeugniß der jungen Handschriften! auf die uralten Handschriften, welche die Complutenses verglichen hätten!! ja sogar auf die Uebereinstimmung der neuen abendländischen Uebersetzungen, der englischen, französischen, italiänischen, spanischen, dänischen, polnischen ꝛc. !!! —

Desto mehr speculirte man darüber, wie wohl der Engel Jesu erschienen sey, und wie und in wie fern er Jesum gestärkt habe? Einige, und unter neueren Zacharia **), Heumann und sogar Michaelis ***) (obgleich letzterer nur unter der Voraussetzung der Aechtheit der Stelle) haben den Engel nur als eine Erscheinung am Himmel schweben lassen, durch dessen Anblick Jesus gestärkt worden wäre; da doch bei ἀπ' οὐρανοῦ offenbar ἐλθὼν oder ἀπεσταλμένος ausgelassen ist †). Andere wollten sogar bestimmen, wer der Engel gewesen sey? Einige fielen auf den Engel Gabriel; denn dieser wäre schon nach der

*) Bibl. illustr. ad h. l.

**) Bibl. Theologie, Th. III, S. 184.

***) Beide in ihren Anmerkungen zu d. St.

†) Vgl. Moldenhauer Erklärung schwerer Stellen des N. T. Th. I. S. 218. und Schulz Anmerkungen zu Michaelis, S. 285.

Etymologie ἰσχὺς Θεοῦ also der rechte ἐνισχύων; andere nehmen einen unerschaffenen Engel, den heiligen Geist, an; andere lassen gar den Teufel hier wieder auftreten; und noch andere verwechseln diese Erzählung mit einer andern, Joh. XII, 28. 29 *). — Eben so große Verschiedenheit herrscht in der Beantwortung der zweiten Frage: Wie der Engel Jesum gestärkt habe? ob bloß durch seine Gegenwart, als eines Zeugen seiner Leiden (wie C. R. Pauli glaubte in seinen vermischten Abhandlung. über einige wichtige Stellen des N. T. S. 110.)? oder durch ein seiner Standhaftigkeit ertheiltes Lob (denn ἐνισχύειν bedeute auch loben **)? ob überhaupt nur verbaliter, oder auch realiter? ob (wie mit Grotius und Hammond viele Neuere behaupten) blos durch Zureden und Vorstellung der wichtigen Folgen seiner Leiden für ihn selbst und für die Menschheit? wodurch Jesus neuen Muth gefaßt habe, da diese Vorstellungen vorher durch seine Seelenangst zu sehr geschwächt und verdunkelt worden wären; oder ob auch durch unmittelbare Stärkung seines Körpers (so Wetstein)? oder seiner Seele (wie

*) v. Koecheri Analecta in IV Evangelia, ad h. l.

**) v. Wolfburgi obss. sacr. p. 204. — So erklärt auch ein Scholion bei Matthäi p. 447 das ἐνισχύειν durch Preisen (δοξολογειν), für mächtig erklären. Die Worte sind: ὤΦθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ ἐνισχύων αὐτον.· οὐχ ὅτι τῆς ἰσχύος του ἀγγέλου ἐπεδέετο, ὁ ὑπὸ πασης ἐπουρανίου δυνάμεως Φόβῳ και τρόμῳ προσκυνούμενος και δοξαζόμενος, ἀλλ' ἵνα πληρωθῇ τὸ ἐν τῇ μεγάλῃ ᾠδῇ ὑπο τοῦ μωυσέως ἐιρημένον. και ἐνισχυσάτωσαν αὐτῷ πάντες υἱοι θεοῦ. τοῦτ' ἐστι, διὰ τὴν ὑπερβολην τῆς θαυμασιότητος δοξολογῶν αὐτὸν ὁ ἄγγελος, ἔλεγε προσκυνῶν· σὴ ἐστιν ἡ ἰσχὺς, δέσποτα. κ. τ. λ.

schon viele Kirchenväter und Scholastiker behaupteten)? oder beides zugleich (so Baumgarten)? oder eines durch das andere? Hier öffnet sich der Speculation ein weites Feld, wo sie aber nur nicht leicht wieder einen sichern Ausgang finden möchte *). —

Baumgarten **) findet hier eine „weise Mischung des Ernstes und der Güte Gottes, der den Jesu entzogenen unmittelbaren Trost auf anderweitige mittelbare Weise ersetzte." Sollte aber ein solches Spiel, das man hier Gott mit Jesu treiben läßt, wornach er Jesu mittelbar das wiedergiebt, was er ihm vorher unmittelbar genommen hatte, nicht vielmehr Herabwürdigung der unendlichen Weisheit Gottes, folglich seiner höchst unwürdig seyn? —

In neuern Zeiten untersuchten zwar die Theologen die Aechtheit der Stelle nach den Materialien, die man bei Mill und Wetstein vorfand, genauer: da aber die kritischen Gründe mehr für als gegen die Aechtheit der Stelle sprachen, so hegte man auch weiter keinen Zweifel mehr gegen diese Engelserscheinung; man glaubte, damit sey nun die ganze Sache abgethan. An schärfere

*) v. Klotz de sudore Christi sanguineo, Exerc. XVIII. Calovii bibl. illustr. ad h. l. Eine Meinung verdient doch ihrer Sonderbarkeit wegen aus Calov noch aufbewahrt zu werden. Einige glaubten nemlich, die Stärkung Jesu sey dadurch von dem Engel bewirkt worden, daß dieser Jesum in allen seinen Gebärden und in seinem ganzen Betragen nachgeahmt habe: „ut, Christo genua „flectente, ipse etiam flecteret genua, Christo humi „prostrato, se quoque prosterneret, Christo flente, pariter fleret angelus!!" Ueber eine solche Nachäfferei wäre wohl jeder andere verständige Mann eher verdrießlich geworden; und Jesus sollte dadurch gestärkt worden seyn?! —

**) S. Baumgartens Auslegung der Leidens-, Sterbens- und Auferstehungsgeschichte Jesu, S. 105.

Digitized by Google

Prüfung der Geschichte nach historischer und philosophischer Kritik dachte man nicht; man begnügte sich mit der Wortkritik. So konnte noch der sel. Morus in seinen Vorlesungen am Schluß seiner Untersuchungen über diese Stelle sagen *): „Res est certa, Christum per angelum, patre suo sic instituente, „fuisse roboratum; num vero quoad animum, an quoad „corpus non simul dicitur.“ Höchstens giebt er vorher zu, daß man auch an eine Vision, wie bei Stephanus, denken könne. — Da aber in den neuesten Zeiten die Theophanien und Angelophanien des A. T. einer schärfern Prüfung unterworfen, und nach der Denk- und Sprechart der alten Welt — in Parallele mit den alten griechischen Dichtern — erklärt wurden **); so mußte dieß auch einen wohlthätigen Einfluß auf die bessere Behandlung so mancher Engelserscheinung im N. T. haben. Wie viel Licht Eichhorn den Angelophanien in der Apostelgeschichte angezündet habe ***), ist bekannt. Und auch in Henke's Magazin kommen hin und wieder treffliche Aufklärungen einzelner Engelserscheinungen vor. Nur die Erzählung des Lucas von einem Engel, der Jesum bei seinen Seelenleiden gestärkt habe, ist bisher, meines Wissens †), noch keiner be-

*) v. Mori praelectiones in Lucae Evangelium p. 475.

**) Hierüber darf man unter mehrern Schriften nur vergleichen: Hezel's Geist der Philosophie und Sprache der alten Welt, Th. I. 1794. S. 113 ff. und: Theologie des A. T. 1796. S. 171 ff.

***) S. dessen Allgemeine Bibliothek der bibl. Litteratur, B. III. St. 3.

†) Es könnte wohl seyn, daß bei der ungeheuren Menge neuer Schriften eine solche Untersuchung meiner Aufmerksamkeit entgangen wäre. Nur ich habe die gegenwärtige schon vor mehrern Jahren unabhängig angestellt, und

sondern Prüfung unterworfen worden. Selbst Herr Eck *), der sonst alle auffallende Geschichten des N. T. natürlich (freilich oft sehr unnatürlich — aber gewiß immer in der besten Absicht) zu erklären sucht, übergeht diese Erscheinung mit Stillschweigen. — Schon längst hat zwar Eichhorn **) den rechten Gesichtspunkt angegeben, daß nichts weiter, als Ruhe und gestärkter Muth des mit dem Vorgefühl des Leidens kämpfenden Jesus, als Folge seines Gebets nach jüdischer Vorstellungsart ausgedrückt werde. Und diese Vorstellungsart scheint jetzt mit Recht die herrschende zu werden. Aber wie kommen wir zu diesem Resultat? Welches sind die Prämissen dazu? Herr Dr. Thieß sagt zwar sehr richtig (in s. Erklärung des N. T. Bd. II. S. 562) „Engel vom Himmel ist, was gleichsam vom Himmel herabkommt, was Gott zuschickt. Nun kommt alles Gute von oben herab, alle unerwartete Hülfe, selbst die, welche der Mensch aus sich selbst hernimmt, die immer dem Kleinmüthigen etwas Ungewöhnliches ist, ist eine Schickung Gottes. Bald fühlte Jesus, das sagt mithin jener bildliche Ausdruck, sich ausserordentlich gestärkt, so viel er auch gelitten hatte, oder wenn gleich seine gespannten Kräfte bald wieder brachen." — Allein das ist doch nicht die gewöhnliche Wortbedeutung von ἄγγελος. Darunter

---

auch die Resultate derselben in meinen Vorlesungen vorgetragen.

*) In s. bekannten und verketzerten Versuch, die Wundergeschichten des N. T. aus natürlichen Ursachen zu erklären. Berlin 1795 8.

**) Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur, B. I. S. 628.

verstand doch der Jude gewöhnlich einen Engel. Denn nach alter Geschichte kann doch das, was Hr. Dr. Thieß hier sagt, nicht den Sinn haben, als wenn die Juden selbst überall unter Engel nur bildlich jede Schickung Gottes und jede unerwartete Hülfe verstanden hätten, ohne die Sendung eines wirklichen Engels dabei zu denken; sondern der Sinn kann nur der seyn: „Wo der Jude nach seiner Denkart an eine wirkliche Engelssendung glaubte, da können wir nach unserer Religionsphilosophie nur an eine Schickung Gottes, an unerwartete, wenn gleich ganz natürliche Hülfe denken. Da nun der Jude diesen natürlichen Zusammenhang der Dinge nicht einsah, so erklärte er sich die Sache durch die Sendung eines wirklichen Engels vom Himmel. Eben so dachte Lucas, der ja unsere Religionsphilosophie nicht kannte, gewiß auch an eine wirkliche Engelserscheinung. Was nöthigt uns also den buchstäblichen Sinn der Erzählung zu verlassen? Denn es ist nicht genug, daß man nur die Möglichkeit einer andern Erklärungsart zeige: bei der Interpretation muß man einen festen und sichern Gang nehmen. Oder ist vielleicht diese freiere Deutung der Engelserscheinung bloß ein frivoler, grundloser Einfall der neuen Bibelerklärer, wodurch der Glaube an die evangelische Geschichte erschüttert werden soll? Dieß verdient doch gewiß eine nähere Untersuchung und diese muß, wenn sie befriedigen soll, nach strenger philologischer, historischer und philosophischer Kritik angestellt werden *).

*) Diese Operation könnte freilich zu weitläufig scheinen. Man könnte glauben: sobald nur eine Engelerscheinung aus der Vorstellungsart des Zeitalters natürlich erklärt werden könnte, so müßte ohnehin eine solche natürliche

Durch die bloße Wortkritik möchte wohl wenig gegen diese Engelserscheinung gewonnen werden. Denn wenn gleich einige bedeutende kritische Gründe der Aechtheit dieser Stelle entgegen stehen, so sind doch diese bei weitem nicht entscheidend. — Die beiden Verse 43. und 44. fehlen zwar zuvörderst in zwei sehr wichtigen Handschriften, der Alexandrinischen und der berühmten Vaticanischen (B. bei Wetst. u. Griesb.), und ausserdem noch in 3. jüngern Handschriften 13. 69. 124. — Mit Asterisken (dem gewöhnlichen Zeichen einer zweifelhaften und verdächtigen Lesart) sind die beiden Verse in 7. Handschriften (bei Griesbach: E. S. 24. 36. 161. 166. Mt. V.) und mit Obeln

---

Erklärungsart dem buchstäblichen Sinne vorgezogen werden. Allein nicht alle haben diesen feinen exegetischen und philosophischen Tact; denn dieser setzt theils freiere philosophische Grundsätze, theils vertrautere Bekanntschaft mit dem Geiste des Alterthums, und mit richtiger Interpretation der klassischen Schriften desselben voraus; und diese darf man nur von wenigen erwarten. —

Aus dogmatischem Interesse bestimmen sich noch immer sehr viele für den Glauben an wirkliche Engelerscheinungen, und halten solche natürliche Erklärungen für frivole Einfälle und naturalistische Machinationen neuerer Theologen. Gewiß würden so manche treffliche neue Versuche, biblische Erzählungen natürlich zu erklären, mehr Beifall gefunden haben, wenn sie nicht bloß aufgestellt, sondern auch mit überzeugenden Beweisen nach einer sichern Methode versehen worden wären. Der von mir oben eingeschlagene Weg ist also zwar etwas länger, aber, wie ich glaube, desto sicherer; und er verwahrt auch den Schriftsteller selbst vor dem immer unangenehmen Verdacht einer frivolen und grundlosen Neuerungssucht; denn man kennt nunmehr nicht bloß seine Meinung, sondern auch seine Gründe, nach einer sichern Methodik. —

Digitized by Google

im Cod. 123. bezeichnet. Die Evangelistarien haben diese Verse nicht in dem Abschnitte, Kap. XXII, 39. — XXIII, 1., wohl aber in einem andern Abschnitte Matthäi XXVI, 2. — XXVII, 2. nach V. 39. — Daß diese beiden Verse auch schon in den ältesten Zeiten in vielen Handschriften gefehlt haben, bezeugen Epiphanius im Ankoratus, der Scholiast des Cod 34., Hieronymus (contra Pelagianos L. II.) und Hilarius. Letzterer sagt (de Trinit. L. X.): „Nec sane „ignorandum a nobis est, et in graecis et in latinis „libris complurimis, vel de adveniente angelo, vel de „sudore sanguinis nil scriptum reperiri.“ — Endlich fehlen auch diese Verse in einigen ältern Uebersetzungen, doch nur nach einzelnen Handschriften; z. B. der alten lateinischen (antehieronym.) nach dem Cod. Brix., und der slavonischen, nach dem Cod. 2. (einem Evangelistarium) des Dobrowski, bei Griesbach. Die Slav. 3. bezeichnet die Stelle mit Asterisken*).

Allein erstlich sind alle diese Autoritäten nicht sehr bedeutend. Die Alexandrinische Handschrift hat in den Evangelien bei weitem das Gewicht nicht, das sie in den Paulinischen Briefen hat; sie ist nicht aus einer, sondern aus mehrern ältern Handschriften in den verschiedenen Theilen des N. T. geflossen **). Der Abschreiber suchte wohl zu den Evangelien einen Codex, der die canones Eusebianos hatte, und gerieth an einen schlechten. Und man hat gerade nicht nöthig, zu der Conjunctur des Hrn. Matthäi ***) (der ohne-

*) Veral. die kritischen Ausgaben des N. T. von Mill, Wetstein, Bengel, Griesbach, Matthäi, Birch und Alter zu d St.

**) Griesbachii symbol. critic T. I. p. 9 sq.

***) In s. krit. Ausg. des N. T. zu d. St. S. 449.

Digitized by Google

hin aus persönlichen Gründen dieser Handschrift sehr abgeneigt ist) seine Zuflucht zu nehmen: „daß der Cod. Alex. wenigstens mittelbar aus Handschriften mit Scholien, oder aus Evangelistarien geflossen sey," um das Gewicht dieser Handschrift in den Evangelien zu verringern. Denn der Codex gehört ohnehin in den Evangelien zu der schlechtern Asiatischen Recension (gerade diejenige, woraus die meisten Moskauer Handschriften geflossen sind, denen doch Hr. Matthäi ein so großes Gewicht beilegt). — Interessanter ist die treffende Bemerkung des Hrn. Matthäi, daß der Cod. Alex. um so weniger die Unächtheit dieser Verse beweisen könne, da die beigesetzten Sectiones Ammonianae und Canones Eusebiani vielmehr einen deutlichen Beweis lieferten, daß wenigstens der Abschreiber dieser Handschrift, von welcher der Cod. Alex. abgeschrieben worden sey, eine Handschrift vor sich gehabt habe, in welcher diese beiden Verse mit der richtigen Angabe der Sect. Ammon. und des Canon. Euseb. gestanden hätten. Er sagt (Anmkg. p. 448 sq.) „Dum inspicio schedas meas, ad Cod. Alex. correctas, reperio v. 42. ante πλὴν μὲν notatos esse numeros canonum Eusebii: σπγ Cum vero πλὴν μὲν — γενέσθω non ad decimum canonem, sed ad primum *) pertineat: habent

*) Das primum ist hier offenbar ein Schreibfehler, und sollte secundum heißen, nach der eigenen Angabe des Hrn. Verfassers: „habent enim hanc ρησιν tres Evangelistae. — Solche Stellen in den Evangelien gehören aber bekanntlich ad secundum canonem Eusebii. Soll eine Stelle unter den ersten Canon des Eusebius gehören, so muß sie in allen vier Evangelien stehen. Man vergleiche nur die der Millischen, oder einer andern alten, z. B. der Stephanischen Ausgabe des N. T. vorgesetzte Tafel der Canonum Euseb.

Digitized by Google

enim hanc ῥῆσιν tres Evangelistae; apparet, scribam ejus exemplaris, ex quo ductus est Alexandrinus, in suo exemplari reperisse versum 43. 44. notatos etiam signo σπγ ι. Ipsum autem pro arbitrio suo ista exclusisse, notasque Eusebianas alieno loco posuisse. — Ergo in hoc numerus Eusebianus vindicat omissum locum." — Aus eigener Vergleichung der Mill-Küsterischen Ausgabe des N. T., worin bekanntlich die Lectiones Ammonianae und Canones Eusebiani dem Texte beigefügt sind, mit der Ausgabe des Cod. Alexandr. von Woide, glaube ich die Sache noch genauer angeben zu können. Die Zahl σπγ, welche offenbar nur auf V. 43. 44. paßt, ist in dem Cod. Alex. nicht nur zu den Worten: πλὴν μὴ, γενέσθω — V. 42. hinaufgerückt, wo sie nicht hingehört; sondern es ist auch aus dieser Versetzung eine gänzliche Unordnung der Zahlen bis zu V. 37. entstanden. Denn es steht bei jedem Zwischenverse in dem Cod. Alex der Canon. Euseb., der eigentlich erst zum folgenden Verse gehörte, der aber durch jene Versetzung V. 42. aus seiner rechten Stelle nun verrückt, und zum vorhergehenden Verse, wo er nicht hingehörte, gezogen worden war. Diese Unordnung hört aber auf bei dem Anfang des V. 37. wo bei den Worten: λέγω γαρ ὑμῖν, κ. τ. λ. im Cod. Alex. die Zahl σοζ wie in der Millischen Ausgabe steht. Zugleich findet sich aber im Cod. Alex. am Ende dieses Verses bei den Worten: καὶ γὰρ τὰ περὶ ἐμοῦ τέλος ἐχει, (wo bei Mill keine Zahl steht) die erst zum folgenden V. 38. gehörige Sect. Ammon. σοη, aber mit dem Can. Euseb. α $\binom{\sigma o \eta}{\alpha}$, da doch nach der Tafel der Canonum Eusebii die Zahl σοη mit dem

Digitized by Google

Can. Euseb. ι (σον ι) verbunden seyn sollte, wie wir sie auch V. 38 bei Mill finden, wo dieser Canon ganz an seiner Stelle ist, weil Lucas diese Worte allein hat. — Der Cod Alex. verräth demnach durch die aus ihrer rechten Stelle verrückten Can. Euseb. offenbar eine Urschrift, worin diese beiden Verse 43. und 44. gestanden haben, und liefert also, ob er sie gleich selbst nicht hat, ein deutliches Zeugniß für das hohe Alter dieser Stelle. — Bedeutender ist die Auslassung in dem Cod. B., der in den Evangelien offenbar zur wichtigern Alexandrinischen Recension gehört *). Allein es fehlt nicht an Gründen (welche unten angeführt werden sollen), woraus sich die Auslassung dieser Stelle auch in alten und an sich wichtigen Handschriften sehr gut erklären läßt, ohne daß weder die Stelle selbst, noch das Ansehen der Handschrift durch die Auslassung verliert. Und es bedarf daher nicht einmal der, hier ohnehin nicht wohl anwendbaren, Bemerkung, daß die Birch'sche Ausgabe im Lucas und Johannes keine eigene Collation dieser wichtigen Vaticanischen Handschrift von Birch, sondern nur die etwas unsichern Bentley'schen Excerpte liefere. Die verwandten codd. 13. (Cod. Paris. 6.) und 69. (Cod. Leicestr.) beweisen noch weniger gegen die Aechtheit der Stelle. Sie sind zwar beide schätzbar, besonders Cod. 13. **);

*) Dieß hat Hr. D. Ruckersfelder überzeugend dargethan in seiner gelehrten Epistola critica ad Theod. Lubers (Theol. Groning.). in Commentatt. theolog. ed. Velthusen, Kühnoel et Ruperti, Vol. III. p. 27. sqq. und in epist. ad G. de Rhoer, Vol. IV. p. 1 sqq.

**) Man vergleiche hierüber die genaue und vollständige

sie gehören zur Alexandr. Recension, ob sie gleich, als jüngere Handschriften, schon ziemlich gemischt sind. Aber Cod. 13. hat wirklich die Anfangsworte: ὤφθη δὲ. Das übrige hat eine jüngere Hand am Rande ergänzt. Diese Anfangsworte sind ein deutlicher Beweis, daß der Abschreiber diese Verse in seiner Handschrift, die er abschrieb, wirklich gelesen habe: daß er sie aber nicht ausschrieb, beweiset nur, daß er sie entweder wegen eines beigesetzten Zeichens in seiner Handschrift, oder aus andern Gründen, für verdächtig, oder auch nur für anderswohin (Matth. XXVI, 39.) gehörig gehalten habe*). — Cod. 69. läßt diese Verse nicht ganz aus, sondern hat sie, wie die Evangelistarien, nach Matth. XXVI, 39. Diese veränderte Stellung der Verse erregt zwar selbst einigen Verdacht; aber es war nichts ungewöhnliches, Handschriften nach den Evangelistarien zu verändern. — Eben diese Beschaffenheit hat es auch mit Cod. 124. (Vindob Lambec. 51.) der ohnehin mit Cod. 13. und 69. sehr verwandt ist. Die beiden Verse fehlen zwar im Lucas, aber sie stehen wie im Cod. 69. nach Matth. XXVI, 39. **). — Daß die beiden Verse in einigen Handschriften mit Aste-

---

Beschreibung dieser Handschrift in Griesbachii symbol. critic. T. I. p. CLIV — CLXIV.

*) Vielleicht stehen sie auch in dieser Handschrift, wie im Cod. 69. und 124., nach Matth. XXVI, 39. Nur ist es bisher nicht angemerkt worden. Denn diese Handschrift ist nur flüchtig, und bloß Matth. K. 13. 14. 15. von Griesbach genau verglichen worden. S. Griesbach symbol. critic T. I. p. CLVI.

**) Dieß ist zwar von Griesbach in der neuesten kritischen Ausgabe des N. T. nicht angezeigt (in der ersten ist Cod. 124. überhaupt übergangen); aber Treschow hat es schon bemerkt in s. Tentamen descriptionis codicum etc. p. 41.

Digitized by Google

risken bezeichnet sind, kann zwar allerdings anzeigen, daß sie, aus gewissen Gründen, überhaupt verdächtig seyen; aber diese Asterisken könnten doch auch nur anzeigen, daß die beiden Verse an dieser Stelle, im Lucas, verdächtig seyen; da sie in den Evangelistarien ihren Platz in dem Mätthäus — nach K. XXVII, 59. haben. Ja Matthäi will sogar (in seiner Ausgabe zu d. St. S. 445.) diese Asterisken (※) nicht als Zeichen einer verdächtigen Stelle, sondern nur als signa lectionis ecclesiasticae gelten lassen. — Die Evangelistarien sind nur ineirecte, nicht directe Zeugen gegen die Stelle; denn sie haben wirklich diese beiden Verse, aber nach Matth. XXVI, 59. Da aber solche Verschiedenheiten doch ursprünglich aus verschiedenen Handschriften geflossen sind*), so bleibt diese Versetzung immer ein Beweis, daß die beiden Verse in einigen ältern Handschriften im Lucas gefehlt haben. Allein das wissen wir schon aus den Zeugnissen des Epiphanius, Hilarius und Hieronymus. Es kommt nur darauf an, ob man diese Stelle ausgelassen habe, weil sie in den ältesten und besten Handschriften der Evangelien nicht gestanden hat, folglich eine spätere Interpolation ist, oder aus dogmatischen Gründen. Und die Versetzung dieser Verse in den Matthäus kann auch ihren Grund in alten Harmonien der Evangelien haben. — Wegen dieser Gründe können auch die Obele in dem Cod 23. (Vindob. Lambec. 31.) nicht viel gegen die Aechtheit dieser Stelle beweisen, zumal da es nur eine junge Handschrift aus dem elften oder zwölften Jahrhundert ist. — Auch Slav. 2. oder 3. bewei-

*) Man vergl. hierüber die treffliche Anmerkung des Herrn GKR. Griesbach über die Evangelistarien, in der neuen Ausgabe des N. T. Prolegom. p. CXIX.

Digitized by Google

sen nichts besonderes; denn diesen stehen Slav. 4. 5. 6. 7 8. 10. entgegen, welche diese Verse allerdings haben. — Es ist also nach diesen Bemerkungen einleuchtend, daß alle diese Autoritäten gegen die Aechtheit dieser Stelle nichts entscheiden können, sondern sie höchstens nur etwas verdächtig machen, und uns zu weiterer Untersuchung veranlassen. —

Zweitens lassen sich auch verschiedene Gründe der Auslassung dieser beiden Verse leicht angeben. — Man war in Verlegenheit, daß Jesus so schwach und muthlos gewesen seyn sollte, daß er einer Stärkung von einem Engel bedurfte, und vor Angst sogar blutigen Schweiß schwitzte. Stephanus betrug sich so muthvoll und standhaft (Apost. Gesch. VII.); und seinem Beispiele folgten so viele spätere Märtyrer, die ihrem oft sehr qualvollen Tode mit muthiger Entschlossenheit entgegen giengen. Und Jesus, der Göttliche, konnte hier vor seinem bevorstehenden Tode so zittern und zagen *)! Dieß war bedenklich, und machte die Erzäh-

*) So urtheilt Clericus (Art. critic. P. III. S. I. C. XV. p. 232. ed. Lips. 1713.) über die Ursache der Auslassung dieser Verse. Seine Worte sind: „Falsarii, qui pro sua imperitia historiam Christi emendabant, haec sustulerant, quasi indigna Christo, quae tamen ceteri Christiani genuina esse agnoverunt. Quae narrabantur de nonnullis martyribus, qui, quasi alienata mente, nec cruciatus ullos patiente, illudebant carnificibus, effecerant, ut extremum illud certamen imperiti homines non satis concoquerent. At multo major est constantia ejus, qui sui compos et acerrimis doloris ac ignominiae stimulis confossus, virtutem ac veritatem tuetur, quam ejus, qui instar furentis clamitat, se nihil sentire doloris, et ridet, si vera quidem sunt, quae narrantur, in mediis flammis, aut in candente crate."

Digitized by Google

lung verdächtig. Auch befürchtete man wohl, daß die Arianer aus dieser Stelle gegen die Homousie des Sohnes Gottes neue Waffen schmieden, und ihre Behauptung, daß Christus nicht gleicher göttlicher Natur mit dem Vater sey, sehr scheinbar unterstützen könnten*) — Einige orthodoxe und ängstliche Bischöffe ließen also, um allen Anstoß bei dem Verlesen der biblischen Abschnitte zu vermeiden, diese Verse aus ihren Evangelistarien weg**). Und diese Auslassung erregte nachher Verdacht gegen die Aechtheit, daß man die Stelle auch in andern Handschriften entweder ganz ausließ, oder doch mit Asterisken und Obelen bezeichnete. Wie aber diese Stelle nachher in den Evangelistarien nach Matth. XXVI, 39. zu stehen kam, ist nicht ganz klar. Vielleicht wurde sie zuerst hier an den Rand geschrieben,

---

*) Diese letztere Vermuthung hatte schon Sixtus Senensis in Bibliothec. sanct. l. I. c. XXII. p. 24. ed. Colon. 1586. Er sagt: „Suspicor vero, hanc historiam olim a quibusdam orthodoxis pio quidem, sed simplici zelo rejectam, quod favere videretur Arrianis haereticis, qui ex hoc et huic similibus testimoniis adstruebant, filium Dei in eadem impassibilis Dei natura cum Patre non esse. Nam et aliud testimonium de fletu Christi huic simile fuisse a catholicis nonnullis hac de causa ex Lucae Evangelio sublatum, Epiphanius in Anchorato plane ostendit," etc." Daß aber die Arianer wirklich diese Stelle zum Beweise der Ungleichheit des Vaters und des Sohnes gebraucht haben, sagt Epiphanius Haeres. 69.

**) Dieß bemerkte schon Grotius zu d. St. Und Mill (Prolegom. §. 798. ed. Knester p. 76.) eifert gegen ihn ohne Noth; denn Mill giebt ja selbst zu: praetermissas subinde a praesidibus ecclesiarum in lectionibus fuisse pericopas.

als man sie doch in mehrern Handschriften fand, weil sie hierher nach der Reihe der Begebenheiten in die Leidensgeschichte Jesu zu gehören schien; und so kam sie hernach in den Text; oder vielleicht haben die Verse, wie mir wahrscheinlich ist, diese Stellung schon den alten Harmonien der Evangelien zu verdanken, in denen sie hier standen; da ja diese Verse nur in einigen Provinzen von einigen bedenklichen Lehrern in dem Evangelistarien ausgelassen wurden. Und überhaupt entstanden durch die canones Eusebii so manche Versetzungen der Erzählungen eines Evangelisten in das Evangelium des Andern; worüber schon Hieronimus (ep. ad Damasum) sehr klagt. Entscheiden läßt sich hier wohl nichts. Aber so viel scheint gewiß zu seyn, daß diese Auslassung nicht, wie Calov*) behauptet, von Ketzern, sondern von bedenklichen Orthodoxen**) herrühre; denn Irenäus brauchte ja diese Stelle gegen die Doketen. Wie hätte dieß geschehen können, wenn sie diese Stelle gar nicht in ihren Exemplarien gelesen hätten? Auch sagt Epiphanius ausdrücklich (im Ankoratus 31.) οἱ ὀρθόδοξοι δὲ ἀφείλοντο τὸ ῥητὸν, φοβηθέντες καὶ μὴ νοήσαντες αὐτοῦ τὸ τέλος καὶ τὸ ἰσχυρότατον. — Wenn also auch nachher die

*) Bibl. illustr. ad h. l.

**) Selbst Dan. Whitby sagt im Examen V. L. Io. Millii ed. Hasercamp. 1724. p. 30.): „Certo certius est, totum illud Luc XXII, 43. 44. ab orthodoxis quicusdam omissum fuisse, metuentibus, ne in malam illud partem Haeretici interpretarentur, aut quia pusilli videbatur animi, in tanta fui se agonia Christum formidine mortis, ut sudor ejus esset, sicut guttae sanguinis." — Auch Sixtus von Sienа leitet diese Auslassung in der oben angeführten Stelle von den Orthodoxen, und nicht von den Ketzern, her. —

Digitized by Google

Syrer und Armenier (nach den von Wetstein aus Photius, Nikon u. a. angeführten Stellen) aus dogmatischem Interesse für die Auslassung dieser Verse stimmten: so waren sie weder allein, noch auch die ersten, welche die Stelle für unächt hielten, sondern orthodoxe Catholici. — Daß aber deren dogmatische Bedenklichkeiten sehr unbedeutend seyen, bedarf nach den schon oben angeführten Bemerkungen des Clericus, und in unsern Tagen keines Beweises. Und dogmatische Argumente können ohnehin nichts gegen die Aechtheit einer Stelle entscheiden; sie erhält nur dadurch mehr Wahrscheinlichkeit; weil man daraus wohl einsieht, wie eine Stelle aus dem N. T. herausfallen, aber nicht wohl, wie sie hinein konnte. —

Dagegegen wird drittens die Aechtheit dieser Stelle von sehr vielen Autoritäten unterstützt. Nicht nur haben die meisten, und darunter sehr alte und wichtige Handschriften diese Stelle, da der abweichenden nur sehr wenige sind; sondern man liest auch diese Verse in allen alten Versionen, wenn gleich in etlichen mit einigen Veränderungen *). Endlich sind auch alle Kirchenväter, die dieser Stelle gedenken, für ihre Aechtheit, selbst solche, welche der Verschiedenheit der Handschriften bei dieser Stelle gedenken, z. B. Epiphanius und Hieronymus; den einzigen Hilarius ausgenommen, der aber auch nur aus dogmatischen Interesse der Stelle abgeneigt war **). Ausserdem neh-

*) Bode Pseudocritic. Millio - Bengelian. T. I. ad h. l.

**) Mill führt hier die Stelle des Erasmus an: Erratum videtur ab his, qui verebantur Christo tribuere tam insignia humanae infirmitatis argumenta, cum Hilarius etiam doloris sensum illi conetur adimere.

Digitized by Google

men noch ausdrüklich diese Stelle an: Justinus Mart., Irenäus, Hippolytus, Chrysostomus, Titus von Bostr. u. Cäsarius; der jüngeren Griechen Photius, Nikon u. a. nicht zu gedenken *). — Hauptsächlich gehört hierher noch der, in den bisherigen kritischen Ausgaben des N. T. übergegangene berühmte Theodor von Mopsuhestia, der den Lucas wegen dieser Erzählung gegen den Kaiser Julian sehr scharfsinnig in Schutz nimmt **). Diese eifrige Vertheidigung der Erzählung des Lucas setzt voraus, daß der gelehrte Theodor an der Aechtheit der Stelle gar nicht gezweifelt habe; denn sonst hätte er sich die Widerlegung des Julians weit leichter machen können, wenn er angenommen hätte, daß die ganze Stelle, worüber Julian so bitter wurde, dem Lucas in der Folge untergeschoben worden wäre. Er läßt sich auch gar nichts merken, daß andere zu seiner Zeit die Aechtheit der Stelle in Zweifel gezogen hätten ***). — Wir lernen zugleich aus diesem Fragment, daß die ältere syrische Kirche an der Aechtheit dieser Stelle gar nicht gezweifelt habe. Wenn also Photius von Syrern spricht, welche diese Stelle verworfen hätten, so gilt dieß nur von der spätern Zeit; ohnehin spricht er nur von τισὶ τῶν Σύρων, die aus dogmatischem Interesse gegen diese Erzählung eingenommen waren. — Nach strenger kritischer Prüfung müssen also diese beiden Verse im

*) Hierüber sind zu vergleichen Mill, Bengel, Wetstein, Griesbach und Matthäi zu d. St.

**) Das hierher gehörige Fragment des Theodors (im Vaticanischen Cod Palat. XX.) machte Hr. Dr. Münter bekannt. Man sehe dessen Fragmenta Patrum Graecorum Fascic. I. Hofniae, 1788. p. 121. sqq.

***) Münter l. c. p. 131.

Lucas stehen bleiben: es hat sie auch noch kein einziger Kritiker in einer Ausgabe des N. T. herausgeworfen. Es bliebe zwar noch immer der mögliche Fall, daß diese Erzählung, als eine alte christliche Sage, noch vor allen kritischen Zeugen, die auf uns gekommen sind, in den Lucas eingeschoben worden wäre.

Dieß wäre aber auch ein bloß möglicher Fall, ohne allen Beweis; worauf also eine unpartheiische Kritik, die nach vorhandenen Gründen urtheilt, unmöglich Rücksicht nehmen kann. —

Bedenklicher wird diese Erzählung des Lukas durch die historische Kritik. — Unter allen Evangelisten erzählt Lucas diese Begebenheit allein. Solche nur einem Evangelisten eigene Erzählungen errrgen immer einigen Verdacht gegen sich; noch mehr aber, wenn sie theils solche Begebenheiten betreffen, die schon an sich etwas Unglaubliches haben, und einer alten wunderbaren Sage ähnlich sehen, theils solche Umstände enthalten, welche gerade die übrigen Evangelisten besser wissen mußten, als der, der sie erzählt, und doch davon schweigen. Warum schweigen nun die eigentlichen Schüler Jesu, Matthäus und Johannes, die es doch am besten wissen mußten, von diesem merkwürdigen Umstande in der Leidensgeschichte Jesu? Warum besonders Johannes, der bei dem Seelenleiden Jesu im Garten gegenwärtig gewesen war? und warum erzählt es Lukas, der kein Apostel, und nicht gegenwärtig gewesen war, allein? Wie kam dieß? Und woher wußte es Lukas? Will man sagen: aus unmittelbarer göttlicher Eingebung: so heißt dieß den Knoten zerhauen, aber nicht lösen. An unmittelbare göttliche Eingebung und eigentliche Suggestion ist ohnehin bei den historischen Schriften des N. T. nicht zu denken. Matthäus und Johannes waren Augenzeugen der Begebenheiten, die sie erzählen; und Lukas führt die

Digitized by Google

ganz natürlichen Gewährsmänner seiner Erzählungen an (K. 1, 2.), und nirgends beruft er sich auf eine göttliche Offenbarung. Wenn also noch von dogmatischer Inspiration der historischen Schriften des N. T. die Rede seyn soll, so kann sie in weiter nichts, als in einer besondern göttlichen Lenkung und Fürsorge ohne unmittelbare Offenbarung bestanden haben *). Versteht man aber nach Sprachgebrauch und Vorstellungsart jenes Zeitalters unter Inspiration blos eine religiöse Begeisterung, womit diese heiligen Männer schrieben: so kann man diese zwar mit gutem Grunde auch von den historischen Schriftstellern des N. T. behaupten; aber dadurch erhielten sie keine neue Offenbarung von solchen Begebenheiten, die ihnen und andern vorher ganz unbekannt waren. Und daß man ohnehin dem Marcus und Lucas, die keine Apostel waren, die Inspiration entweder ganz abgesprochen, oder doch nicht in dem Grade, wie den übrigen Aposteln, zuerkannt habe, ist bekannt **). Wenn man aber auch den Fall

*) Man vergl. überhaupt über die gemäßigten Begriffe von Theopneustie des N. T. des Herrn G. K. R. Griesbachs strictiuras in locum de theopneustia librorum sacrorum (5 Jenaische Pfingstprogrammen 1784 — 1788.). — Dieser würdige Gottesgelehrte sagt unter andern ausdrücklich (partic. V. p. 22.): II. In collectione librorum N. T. continentur fortasse scripta nonnulla apostolica, eaque genuina, quibus nihil inest theopneusti. Et nihilo tamen secius talia scripta suo jure et merito locum suum in canone obtinent. III Liber N. T. constare potest partibus diversae indolis; inspiratis admixtae esse possunt non inspiratae!

**) Man vergl. nur Michaelis Einleitung in den Schriften des N. B. Th. I. §. 15. S. 92 ff. (d. neuen Ausg. 1788) und Sextro 2 Programmen: Super inspiratione Lucae et divina ejus Evangelii auctoritate, Gött. 1786. Helmst. 1789. 4.

Digitized by Google

annehmen wollte, daß Lucas diese Engelserscheinung aus unmittelbarer göttlicher Offenbarung gewußt habe, so bleibt doch noch immer die große Schwierigkeit: warum hat denn Lucas — der Nichtapostel — allein darüber eine Offenbarung erhalten? Warum nicht auch die wirklichen Apostel, Matthäus und Johannes? Warum hat nicht wenigstens das πνεῦμα ἅγιον sie bei Abfassung ihrer Evangelien daran erinnert, wenn sie auch diese Begebenheit zwar gewußt, aber wieder vergessen hatten? Eine so wichtige Begebenheit, die eine Offenbarung bei dem Lucas nothwendig machte, verdiente doch bei den übrigen Evangelisten wenigstens eine göttliche Erinnerung. — Wollte man sagen: es war nicht nothwendig, daß mehrere diese Begebenheit erzählten, genug, daß es nur dem Lucas geoffenbart worden war; es gäbe ja mehrere Begebenheiten in dem Leben Jesu, die nur ein Evangelist erzählte: so ist es doch immer auffallend, daß gerade Lucas, der Nicht-Apostel, diese besondere Offenbarung vor den übrigen erhalten haben soll, besonders, da es ein so merkwürdiger Umstand in der Leidensgeschichte Jesu ist. Stimmen doch oft die drei Evangelisten in unbedeutendern Bebebenheiten wörtlich mit einander überein. Warum soll denn nun gerade bei der Engelserscheinung das πνεῦμα ἅγιον den Apostel Matthäus verlassen, und nur den Lucas allein erleuchtet haben? Ein anderes wäre es, wenn jede Begebenheit Jesu nur einmal in den Evangelien vorkäme. Aber so erzählen oft alle vier denselben Umstand. Es ist also wohl einleuchtend, daß durch jene dogmatische Antwort: „Lucas habe diese Nachricht aus göttlicher Eingebung erhalten," die Hauptschwierigkeit: „woher Lucas diese Begebenheit gewußt habe, da die übrigen Evangelisten davon schweigen, „durchaus nicht gelöst sey. —

Man ist also doch genöthiget, den natürlichen

Quellen dieser Nachricht des Lucas nachzuforschen. Wußte er es vielleicht von einem der drei Augenzeugen, Petrus, Johannes und Jakobus (Matth. XXVI, 37.), die ja nur einen Steinwurf weit von dem Orte, wo Jesus betete, entfernt waren (Luc. XXII, 41.)? In der kleinen Entfernung bei einer mondhellen Nacht, (denn es war ja Vollmond) konnten allerdings diese drei Vertrauten Jesu die Engelserscheinung wahrnehmen (wenn man nemlich eine sichtbare Erscheinung des Engels in menschlicher Gestalt nach der gewöhnlichen Meinung annimmt), wie schon Theodor von Mopsuhestia ganz richtig bemerkt hat*). Allein womit kann denn erwiesen werden, daß Lucas die Nachricht gerade von diesen Augenzeugen gehört habe? Aus dem αὐτόπται Luc. 1, 2.? Gehet dieß aber auf jede einzelne kleine Begebenheit, oder vielmehr auf das Ganze überhaupt? Wer wollte wohl glauben, daß Lucas über jede einzelne Sage erst nähere Erkundigung bei den Augenzeugen eingeholt habe, ehe er sich entschloß, eine Erzählung niederzuschreiben? Da müßte man den unkritischen Geist jenes Zeitalters gar nicht kennen; und es wäre dem Lucas gar nicht einmal möglich gewesen, überall bei jeder einzelnen Begebenheit, die er niederschreiben wollte, erst Erkundigung bei den Augenzeugen einzuziehen; denn sie waren ihm vielleicht gar nicht, oder doch größtentheils nicht in der Nähe; viele waren auch inzwischen gestorben. Muß man sich nicht vielmehr nach aller Analogie die Versicherung des Lucas K. 1, 2. so vorstellen? „Da Lucas Gehülfe der Apostel wurde, und sich nun um so mehr um die Ausbreitung der Lehre Jesu interessirte; so wurde ihm die Lebensgeschichte Jesu äusserst wichtig,

*) Mnenter fragmenta Patr. g acc. Fascie I. p. 127. sq.

weil er ja bei der Predigt des Evangeliums darüber immer darüber Rede und Antwort geben mußte. Selbst war er nicht gegenwärtig; er forschte also überall sorgfältig nach, bei denen, wo er glaubte, die beste und sicherste Nachricht erhalten zu können, bei den Aposteln sowohl, als bei andern Verehrern Jesu, die ihn persönlich gekannt hatten. Natürlich stellte er dabei kein kritisches Zeugenverhör an; sondern er war zufrieden, wenn er etwas nur von ehrlichen und rechtschaffenen Männern hörte, die es wissen konnten. Seine Quellen waren also freilich nicht alle von gleichem Werthe; aber doch immer die besten, die man damals haben konnte*). Wie also, wenn er nun auch diese Engelserscheinung nicht von denen Aposteln, die dabei waren, sondern von andern Aposteln, die nicht dabei waren, oder gar von einem andern ehrlichen Christen, der Jesum kannte, oder mit den Aposteln Umgang hatte, gehört hat? Als Jude hatte er ja gar keinen Zweifel an Engelserscheinungen, noch weniger bei Jesu, dessen ganzes Leben damals so wunderbar war. Damals, als er diese Nachrichten sammelte, dachte er wohl auch gar nicht nicht daran, eine Lebensgeschichte Jesu aus den gesammelten Nachrichten zu schreiben." — Es ist also schlechterdings nicht zu erweisen, daß Lucas diese Nachricht von einem der drei Apostel Petrus, Johannes und Jacobus, die dabei gegenwärtig gewesen waren, und die man deswegen für eigentliche Augenzeugen halten könnte, gehabt habe. —

Aber wie? wenn diese drei nicht einmal eigentliche

*) Ueber die ganz natürliche Veranlassung und Entstehung der Evangelien verdient vorzüglich Herder gelesen zu werden: Vom Erlöser der Menschen (1796) bes. S. 114. ff.

Digitized by Google

Augenzeugen gewesen sind, nicht seyn konnten? Und dieß ist wirklich mehr, als wahrscheinlich. — Einige Ausleger wollen zwar schon aus dem ὤφθη αὐτῷ beweisen, daß der Engel nur Jesu erschienen sey, und daß also die anwesenden Schüler Jesu gar keine Zeugen der Begebenheit hätten seyn können. Allein das möchte wohl zuviel aus dem αὐτῷ geschlossen seyn: es heißt weiter nichts, als: Ihm, zu seiner Hülfe, erschien ein Engel vom Himmel. Damit wird aber nicht gesagt, daß andere ihn gar nicht hätten sehen können; sondern nur: Ihnen wurde der Engel nicht zugesendet, sondern nur Jesu. Es müßte denn das ὀπτεσθαι von einer Vision zu verstehen seyn; diese schränkt sich natürlich nur auf den ein, der sie hat. Davon unten! — Andere Gründe hingegen sprechen stärker gegen die drei Schüler Jesu, daß sie nicht Augenzeugen seyn konnten. Alle drei Evangelisten stimmen darin miteinander überein, daß Jesus seine drei Vertrauten, die er mitgenommen hatte, nach seinem angestellten Gebete schlafend gefunden habe: und Matthäus und Markus berichten, daß dieß dreimal geschehen sey, und setzen hinzu: ἦσαν γὰρ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν βεβαρημένοι, καὶ οὐκ ἤδεισαν, τί αὐτῷ ἀποκριθῶσι. Wie konnten sie in einem solchen Zustande Augenzeugen seyn, da sie ihrer Sinne vor Schlaf gar nicht mächtig wären? Dieß setzte schon Julian der Erzählung entgegen *). — Ja, wenn sie auch wirklich etwas gesehen zu haben glaubten, und dieß den übrigen Freunden Jesu erzählten, so kann hier ihr Zeugniß bei aller Rechtschaffenheit nicht gültig seyn. Wie leicht schweben einem schlaftrunkenen Gestalten vor, besonders wenn er so eben einschlafen will, oder schnell aus dem

*) Muenter fragm. Patr. graec. fasc. I. p. 122.

Schlafe erwacht? Und dieß war hier um so mehr möglich, da sie sich in einem Garten bei mondheller Nacht befanden. Sieht doch selbst der Wachende und seiner Sinne vollkommen Mächtige, besonders wenn er etwas beklommen oder furchtsam ist, so mancherlei, oft sehr sonderbare, Gestalten, wenn er bei mondheller Nacht in einem Walde, oder in einem Garten wandelt, die als ein leeres Gebilde des täuschenden Mondenlichts und der eigenen Phantasie bei näherer Untersuchung sogleich wieder verschwinden! — Wenn also auch diese Vertrauten Jesu wirklich einen Engel bei Jesu gesehen zu haben fest geglaubt, und dieß andern wieder erzählt hätten: so könnte doch dieß Zeugniß unter den von allen drei Evangelisten erzählten Umständen, bei aller ihrer übrigen hohen Glaubwürdigkeit, für uns keine Gültigkeit haben. Sie konnten nicht zeugen; denn ihre Augen waren voll Schlafs. —

Man könnte zwar noch mit Theodor von Mopsuhestia*) sagen: „daß doch nicht alle drey Jünger „Jesu zugleich und nicht sogleich von dem Anfange seines Gebets an eingeschlafen waren, folglich einer „doch wenigstens die Engelsgestalt hätte bemerken können, entweder sogleich vom Anfang, ehe sie noch „eingeschlafen waren, — denn sie hörten doch auch den „Anfang seines Gebets, und bemerkten seine große „Seelenangst — oder am Ende, als Jesus zum drittenmal zu ihnen kam, und sie nun völlig aufweckte, „weil seine Feinde, die ihn gefangen nehmen wollten, „schon ganz nahe waren." Das erste, daß nicht alle drei Jünger Jesu eingeschlafen wären, könnte zwar einigen Schein aus Marc. XIV, 37. erhalten, wo Jesus nur zum Petrus sagt: „Σίμων, καθεύδεις;

*) Münter l. c. p. 127.

οὐκ ἴσχυσας μίαν ὥραν γρηγορῆσαι;“ Allein selbst nach dem Markus haben alle geschlafen — denn zu Anfange desselben V. 37. heißt es: „Καὶ ἔρχεται, καὶ εὑρίσκει αὐτοὺς καθεύδοντας.“ Und V. 38. ist auch seine Anrede allgemein: γρηγορεῖτε, καὶ προσεύχεσθε. Bei den beiden übrigen Evangelisten (Matth. XXVI, 40. 41. und Luc. XXII, 45. 46.) ist ohnehin die Nachricht und die Anrede ganz allgemein gefaßt. Matthäus läßt zwar auch Jesum den Petrus anreden, aber in der mehrern Zahl. Daraus läßt sich leicht erklären, wie Markus ihn in der einfachen Zahl anreden lassen konnte. Offenbar haben nach dem einstimmigen Berichte aller drei Evangelisten auch alle drei Schüler Jesu geschlafen. Aber den Petrus redete Jesus besonders an zu seiner Beschämung, weil er vorher so feyerlich versichert hatte, alle Leiden mit Jesu zu theilen, und mit ihm bis in den Tod zu gehen. — Das andere hat zwar nach dem Berichte der Evangelisten seine Richtigkeit, daß sie nicht sogleich von Anfang eingeschlafen waren; denn sie hörten Jesum beten, und bemerkten seinen harten Kampf: darüber aber schliefen sie ein. Lukas sagt von Jesu V. 45. εὗρεν αὐτὰς κοιμωμένους ἀπὸ τῆς λύπης. Aber sogleich von Anfang konnte der Engel nicht erschienen seyn; sondern wohl erst, als seine Angst auf einen hohen Grad gestiegen war; denn seine Absicht sollte doch — nach Lukas — seyn, ihn zu stärken und zu beruhigen. — Hätte nun demungeachtet die Angst Jesu in so hohem Grade fortgedauert, so wäre ja die Absicht der Sendung des Engels ganz verfehlt worden; und hätte sich Jesus nicht durch den Engel beruhigen lassen, wäre alle Mühe des Engels an Jesu vergeblich gewesen, so würfe dieß selbst auf Jesum einen sehr nachtheiligen Schatten. Also selbst zur Ehre Jesu müßte man annehmen, daß der Engel nicht gleich von Anfang erschienen sey; sondern nachdem erst Jesus

Digitized by Google

lange mit den schwarzen Bildern seiner quaalvollen Leiden und seines schimpflichen Todes gekämpft hatte. Nachdem aber Jesus wieder sich etwas beruhigt fühlte, kehrte er zu seinen Schülern zurück, und weckte sie auf. Bei dem Lukas folgt zwar erst nach der Engelserscheinung (V. 43.) die Schilderung der großen Angst Jesu (V. 44.). Allein theils ist bekanntlich die Stellung solcher Begebenheiten in den Evangelien nicht immer die genaueste; theils kann auch: καὶ γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ (V. 44.) heissen: denn er war in grosser Angst; so daß in diesem Verse der Grund der Engelserscheinung, und die Absicht seiner Stärkung angegeben wird. Und diese Erklärung verdient gewiß den Vorzug; damit verschwindet aber sogleich der ganze Einwurf *). — Es

*) Damit fällt auch zugleich ein Hauptgrund für die spätere Interpolation des V. 43., den man aus dem leichtern Zusammenhang des V. 42. mit V. 44. hernimmt, da hingegen V. 43 mit V. 44 gar nicht zusammenhänge, hinweg. Dazu kommt, daß nicht blos V. 43., sondern auch V. 44. kritischen Verdacht gegen sich hat; und wenn V. 43. ausgestrichen werden sollte, so müßte nach kritischen Gründen V. 44 zugleich wegfallen. Der leichtere Zusammenhang des V. 42 mit V. 44. kann hier also nicht gegen V. 43 weder exegetisch noch kritisch entscheiden. Derselbe leichte Zusammenhang bleibt zwar, wenn man beide Verse (V. 43. und 44.) wegläßt, und V. 42. unmittelbar mit V. 45 verbindet; und auch dieß könnte für eine Spur der Interpolation der beiden Verse angesehen werden. Allein, wenn nicht andere wichtige kritische Gründe hinzu kommen, so kann ein solcher leichter Zusammenhang durch Auslassen einiger Verse nie für dieß Auslassen allein entscheiden: sonst könnte man mit gleichem Rechte beinahe die Hälfte des N. T. wegschneiden. Nur in Verbindung mit äussern kritischen Gründen kann dieses Argument etwas beweisen; für sich giebt es nur eine

heißt auch Luc. XXII, 45., sie wären vor Trauern (ἀπὸ τῆς λύπης) eingeschlafen. Allein eine Engelserscheinung ist ja nichts Trauriges; diese hätte sie vielmehr erheitern und munter erhalten sollen: schon das Große und Unerwartete einer Engelserscheinung hätte gewiß allen Schlaf aus ihren Augen vertrieben. Aber so schliefen sie vor Kummer ein: der Engel konnte also unmöglich noch während ihres Wachens Jesu erschienen seyn. Endlich kann man auch nicht wohl annehmen, daß die drey Jünger Jesu den Engel am Ende, als sie völlig aufgewacht waren, gesehen hätten, denn theils ist es nicht wahrscheinlich, auch mit der Würde und Seelengröße Jesu nicht wohl vereinbar, daß der Beistand eines Engels (ex hypothesi) so lange nöthig gewesen sey; theils ging jezt Jesus seiner Gefangennehmung entgegen; und so hatte die Function des Engels, wenigstens bei der dritten Rückkehr Jesu zu seinen Schülern, ihr Ende. — Sollten aber auch diese Vertrauten Jesu zu Anfang oder in der Zwischenzeit, wo sie immer wieder bei der Rückkehr Jesu eine kurze Zeit wachten, eine ihnen auffallende Gestalt bei Jesu erblickt haben, die sie für einen Engel hielten: so konnten sie doch nicht zeugen, daß sie einen Engel gesehen hätten; denn erstlich konnte es blos eine Täuschung des Mondlichts in der Dämmerung des Gartens seyn; und dann, wenn es auch eine wirkliche Gestalt, eine redende Person gewesen wäre, woher wußten sie es, daß es ein Engel und kein Mensch gewesen sey? — Sehen konnten sie das nicht; das

---

Möglichkeit der Intervolation. — Diese Anmerkung bitte ich als einen kleinen Nachtrag zum kritischen Theile dieser Abhandlung (besonders zum Schluß derselben S. 21.) zu betrachten.

Digitized by Google

müßten sie doch erst entweder von Jesu gehört haben, oder selbst aus den Umständen schließen. Also auf alle Fälle konnten diese Schüler Jesu, die im Garten um ihn waren, nicht als eigentliche Augenzeugen der Engelserscheinung gelten. Wenn also auch die Nachricht des Lucas von ihnen hergekommen wäre, so bewiese doch ihre Aussage aus den angeführten Gründen schlechterdings nichts. Aber die Nachricht kann gar nicht, wie wir aus Gründen gesehen haben, von ihnen herrühren. Und es wäre ganz unbegreiflich, wie wenigstens Matthäus von einer so merkwürdigen Begebenheit in der Leidensgeschichte Jesu gar nichts erwähnt haben sollte; wenn sich auch das Stillschweigen Johannis noch so ziemlich aus der spätern Abfassung seines Evangeliums, und aus seiner Bekanntschaft mit dem Evangelium des Lucas erklären ließe. —

Sollte also diese Nachricht von einer Engelserscheinung Glauben verdienen, so müßte es Jesus selbst erzählt haben, entweder schon im Garten seinen Vertrauten (welches bei dem hohen Grade seines Kummers und seiner Niedergeschlagenheit sehr unwahrscheinlich ist), oder während seines öftern Umgangs mit seiner Auferstehung. Dieß ist nicht nur an sich möglich, sondern auch nicht unwahrscheinlich. Nur ist die Frage: wie, mit welchen Worten, in welcher Wendung Jesus die Sache erzählt habe? Hat Jesus dieselben Worte gebraucht? „Es erschien mir ein Engel vom Himmel, der mich stärkte.“ Und hat er diese in ganz eigentlichem Sinne von einer wirklichen Engelserscheinung verstanden? Dieß ist in der That nicht wahrscheinlich. Denn nicht nur dürfen wir ohnehin in den Evangelien nicht immer in den Reden Jesu seine eigenen Worte suchen (wie oft läßt nicht Johannes Jesum ganz in seiner eigenen Manier reden, der in andern Evangelien eine ganz andere Sprache führt?); son-

Digitized by Google

dern es wäre auch unbegreiflich, wie Matthäus und Johannes, die diese Erzählung doch zunächst aus dem Munde Jesu haben mußten, diese Nachricht in ihren Evangelien so ganz mit Stillschweigen übergehen konnten. Leichter hingegen ließe sich in dem angenommenen Falle, daß Jesus selbst der Engelserscheinung erwähnt habe, dieses Stillschweigen erklären, wenn entweder Jesus zwar die Worte: „Ein Engel Gottes stärkte mich," gebraucht hätte, welche aber von vielen seiner Schüler ganz richtig in bildlichem Sinne für: „Auf einmal fühlte ich mich von Gott beruhigt und gestärkt," genommen worden wären; oder wenn er andere Worte gebraucht hätte, die, auch eigentlich verstanden, nicht auf eine wirkliche Erscheinung eines Engels führten, z. B. „Es war mir so, als wenn mich ein Engel gestärkt hätte." Auf beiderlei Art ließe sich ebensowohl auf der einen Seite das Stillschweigen des Matthäus und Johannes, als auf der andern Seite der Mißverstand im Lucas durch unrichtige mündliche Uiberlieferung ganz gut erklären. Wie oft wurde Jesus falsch verstanden! Und wie leicht werden ähnlich lautende Wörter verwechselt! — So bald aber angenommen wird, daß Christus die Geschichte selbst erzählt, und eigentlich von einer wirklichen Engelserscheinung verstanden habe, und daß diese Erzählung Jesu eben so eigentlich und wörtlich von allen seinen Schülern und Freunden verstanden worden sey: so stößt hier die historische Kritik auf unüberwindliche Schwierigkeiten.

Oder nehmen wir endlich an: „Lukas habe diese Nachricht zwar nicht von Aposteln, aber doch von andern glaubwürdigen Personen erhalten, da er doch nur πεπληροφορημένα πράγματα (K. I, 1.) verspreche," so kommen wir auf die vorhergehende Untersuchung wieder zurück. Denn woher hatten diese, sonst glaubwürdigen, Personen diese dem Matthäus und Johannes

unbekannte Nachricht? Von Jesu selbst, oder von Aposteln? oder von noch andern Personen? Wenn von den erstern; haben sie diese auch recht verstanden? Haben sie nicht, ohne es zu wollen, den Worten Jesu, oder der Erzählung der Apostel eine falsche Deutung gegeben? Wie leicht war es, die bildliche Sprache Jesu falsch zu verstehen! Wenn von andern; so war es eine christliche Sage. Etwas Wahres muß zwar immer zum Grunde liegen; dafür bürgt uns die Sorgfalt des Lucas für πεπληροφορημένα πράγματα. Aber wie viel? Welches ist die wahre Geschichte? Welches ist jüdische Einkleidung und spätere Zusatz? So bald eine wahre Geschichte Jesu jüdisch gedacht und vorgetragen wurde; so hörte sie auf, wahre Geschichte zu seyn, und ward eine christliche Sage — ein Mythe, wie wir deren so viele in den historischen Büchern des A. T. haben; wobei zwar immer, wenn der Mythe historischer Art ist, eine wahre Geschichte zum Grunde liegt, wo wir aber erst sorgfältig Einkleidung und spätere Erweiterung absondern müssen, um die reine Thatsache zu entdecken. Moschens Meinung*): „Lucas habe es von Paulus gehört; dieser aber habe es aus unmittelbarer Offenbarung Jesu selbst gehabt, Gal, I, 11. 12." verdient in unsern Tagen kaum noch eine Erwähnung. Denn den jezt so lebhaften Streit über Offenbarung überhaupt, ihre Möglichkeit und Wirklichkeit ganz bei Seite gesetzt, qualifizirt sich die Geschichte einer solchen Engelserscheinung sicher nicht zu einer besondern Offenbarung. Und wenn Paulus wirklich eine unmittelbare göttliche

*) In seiner Erklärung der Leidensgeschichte Jesu Christi. S. 430.

Offenbarung gehabt hat, so mußte diese weit wichtigere Gegenstände für Religion und Menschenwohl haben, als eine Engelserscheinung ist, die nach der Erzählung nur eine ganz individuelle und temporelle Absicht hatte. —

Nach historischer Kritik ist also die Wahrheit dieser Engelserscheinung schlechterdings unerweislich, und die Erzählung des Lucas sehr unsicher.

Dadurch verliert aber Lukas seine Glaubwürdigkeit, als Geschichtschreiber, durchaus nicht, wie vielleicht mancher aus dem bisher gesagten besorgen könnte. — Nach einem vernünftigen Begriff von Glaubwürdigkeit muß man diese ohnehin nur auf die Hauptsache einschränken. Welcher Vernünftige hat je einem Thucydides und Polybius, einem Livius und Tacitus die Glaubwürdigkeit deswegen abgesprochen, weil nicht jeder kleine Nebenumstand, den sie erzählen, die Probe der historischen Kritik aushält? Und dann käme es noch darauf an, ob nicht Lukas seine Erzählung in einem solchen Sinne genommen habe, gegen welchen weder die historische noch die philosophische Kritik etwas Bedeutendes einzuwenden haben möchte, wenn gleich der gewöhnliche Wortsinn der Erzählung mit einem Heere von Schwierigkeiten zu kämpfen hat. Engel war ja doch im A. T. weiter nichts als Symbol und Personification der göttlichen Macht, Regierung und Fürsorge. Wie also, wenn Lucas seine Worte: „Es erschien ihm ein Engel vom Himmel, der ihn stärkte," nicht von einer wirklichen Engelserscheinung, sondern nur so verstanden haben wollte: „Jesus fühlte sich, als sein Kummer und seine Angst auf das höchste gestiegen waren, auf einmal wie vom Himmel gestärkt, erleichtert, beruhigt. Seine Angst verließ ihn auf einmal, und seine muthige Entschlossenheit kehrte

wieder zurück?" — Möglich ist doch allerdings dieser Sinn, und mit der historischen und philosophischen Kritik völlig vereinbar. Müssen doch auch auf diese Weise so manche andere Engelsgeschichten in der Apostelgeschichte erklärt werden, die nur durch diese Erklärungsart noch gerettet werden können *). Und so wäre die gewöhnliche Erklärung der Erzählung von einer wirklichen Engelserscheinung nur Mißverstand des Lukas, der den Engel nur uneigentlich, in orientalischem Style verstanden wissen wollte. — Allein so gut auch diese Erklärungsart der Stelle sich noch weiter ausschmücken ließe; und so sehr sie sich durch den neuesten exegetischen Geschmack, dem sie völlig gemäß ist, empfehlen möchte: so scheint sie doch mit dem Geiste des Zeitalters, in welchem Lukas schrieb, und der Nation, zu der er gehörte, sowie mit dem Glauben der ersten Christen überhaupt in geradem Widerspruche zu stehen. Man glaubte damals wirklich an Engelserscheinungen, und an Einwirkung guter und böser Geister auf die Menschen **). Dieser chaldäische Glaube war damals unter Juden und Christen allgemein herrschend: warum sollte ihn Lukas nicht auch gehabt haben? Und warum sollten wir Lucas, auch in solchen Nebenpunkten, die gar nicht zum Wesen der bessern Religion gehören, soweit über sein Zeitalter erheben? Doch wohl nicht wegen seiner Theopneustie? Ist doch selbst diese Theopneustie des Lucas von grossen Gottesgelehrten in An-

*) vgl. Eichhorns Bibliothek der bibl. Litteratur, B. 3. S. 381. ff.

**) Davon zeugen alle historische Schriften des N. T. und so manche Aeusserungen der Apostel selbst in ihren Briefen.

spruch genommen worden*); derer zu geschweigen, die überhaupt von Inspiration der biblischen Schriftsteller nichts wissen wollen. Lasse man aber dem Lucas die Theopneustie, selbst in dogmatischem Sinne, so kann sie doch unmöglich weiter, als auf den Vortrag wesentlicher Religionslehren ausgedehnt werden, da so mancherlei in den Schriften des Lukas vorkommt, das mit der strengen Theopneustie ganz unvereinbar ist **). — Suchen wir also auch nicht der Erzählung des Lukas von der Engelserscheinung einen wahren Sinn unterzulegen, lassen wir vielmehr den Lukas eine wirkliche Engelserscheinung glauben und erzählen: so verliert er dadurch dennoch keineswegs seine historische Glaubwürdigkeit. Denn diese bezieht sich nur auf die Hauptsache in der Erzählung, nicht auf jeden kleinen Nebenumstand. — Und selbst bei diesem Nebenumstand von einer Engelserscheinung liegt doch etwas Wahres zum Grunde. Lukas erzählt also selbst hier im Grunde etwas Wahres, nur jüdisch eingekleidet: er erzählt so, wie auch ein anderer ehrlicher und rechtschaffener Historiker dieser Zeit und dieser Nation den Umstand erzählt haben würde. Die Sache war diese: „Jesus fühlte sich nach einem harten Kampfe, nach ausgestandener großer Seelenangst auf einmal gestärkt und beruhigt; die Schreckbilder seiner Phantasie wichen; die ruhige Vernunft mit ihrem Gefolge kehrte

*) Siehe oben S. 2.

**) Man lese nur unbefangen die beiden ersten Kapitel, vergl. Henkes Magazin für Religionsphilosophie, Exegese und Kirchengeschichte, B. 5. S. 146. ff. Doch fällt ein grosser Theil solcher auffallender Stellen weg, wenn man sie für spätere Interpolation hält, worüber Herrn Scheids Abhandlung in Henke's Magazin Bd. 4. S. 468. ff. zu vergleichen ist.

Digitized by Google

wieder zurück; vorher war alles Nacht in seiner Seele, jezt tagte es wieder; helle Lichtstrahlen zerstreuten alle finstere Zweifel, und alle Furcht und Bangigkeit vor der schrecklichen Zukunft, die dunkel vor seiner Seele schwebte. Diese wiederkehrende Ruhe und Standhaftigkeit, diese neue Belebung seiner geschwächten Seelenstärke war doch immer, man mag sichs erklären wie man will, Werk der göttlichen Providenz. Diese aber, glaubte der Jude, wirkte durch Engel, die er als Executoren seines heiligen Willens dachte. So bald also der Jude den Gedanken ausdrücken wollte: „die göttliche Providenz ließ die Ruhe in der Seele Jesu wiederkehren;" so erzählte er die Sache so, wie er sie sich vorstellte: „Ein Engel Gottes erschien und stärkte ihn." — Jeder andere Jude würde den Gedanken auch so ausgedrückt haben. Eine deutliche Parallele ist Apost. Gesch. XII, 23. — Es liegt ohnehin in der Charakter des Orientalers, eine Begebenheit nie nackt zu erzählen, sondern so, wie er sich dachte, daß es dabei zugegangen, oder wie sie erfolgt seyn möchte. Räsonnement war immer in Geschichte eingeflochten, und wurde selbst als Faktum dargestellt, weil der Orientaler sich's gar nicht denken konnte, daß etwas anders vorgefallen seyn könnte, als er sich's gerade vorstellte. Das Factum, und die Art, sich das Factum zu denken, floß bei dem Morgenländer in Ein unzertrennliches Ganze zusammen*). Offenbar liegt also bei dieser Erzählung etwas Wahres zum Grunde; nur

*) Diese Bemerkung möchte noch vieles Andere in den Evangelien aufklären, wo der Unkundige so oft anstößt, und wo doch die Glaubwürdigkeit der Evangelien nicht zuläßt, die Sache ganz aufzugeben. —

Digitized by Google

die Einkleidung ist jüdisch, oder orientalisch überhaupt; und so entstand die Sage, die hier Lukas aufbewahrt. Wenn daher eine wirkliche Engelserscheinung nicht angenommen werden könnte: so verlöre doch die Glaubwürdigkeit des Lukas, vernünftig gedacht, nicht im Geringsten. Man hatte sonst nur durch überspannte dogmatische Begriffe von Theopneustie sich einen zu hohen Begriff von Glaubwürdigkeit der biblischen Geschichte gemacht, der allen vernünftigen Glauben übersteigt, und den kein Vernünftiger bei irgend einem alten Geschichtschreiber verlangen kann. Dadurch hat man aber wirklich der biblischen Geschichte mehr geschadet, als genützt. Denker prüften nun nach diesem hohen Begriff die biblischen Geschichten, und fanden das Gegentheil. So entstand Bibelspott, den die strengen Dogmatiker selbst zu verantworten haben, die ihn veranlaßten! Stimmt man aber diese übertriebenen Begriffe wieder herab; so behalten gewiß die biblischen Historiker eben so viel Glaubwürdigkeit, als nur irgend ein alter griechischer und römischer Geschichtschreiber. —

Doch kehren wir jetzt zur Hauptsache wieder zurück! Ohne wahren Nachtheil des Lucas und seiner Glaubwürdigkeit ist also zu Folge der obigen Deduction der buchstäbliche Sinn seiner Erzählung von der Engelserscheinung nach aller historischen Kritik, welche nach den Quellen fragt, die gleichzeitigen Schriftsteller parallelisirt, und den historiographischen Geist des Zeitalters forschend prüft, nicht nur schlechterdings unerweislich, sondern auch höchst unwahrscheinlich. — Die philosophische Kritik vollendet nun das Geschäfte, und entscheidet geradezu gegen die wirkliche Engelserscheinung zur Stärkung Jesu: — 1) Jede Erzählung von einer Engelserscheinung ist schon an sich sehr verdächtig; ebenso verdächtig, als in unsern Tagen Gespenstergeschichten sind. Zur Zeit

Jesu gehörten die Engel zur theologischen Maschinerie der Juden. Gott wirkte nach der Meinung der Juden überall durch Engel; diese waren die Werkzeuge seiner allgemeinen und besondern Providenz. Jedes glückliche Ungefähr, jeder glückliche Gedanke kam von einem Engel; jedes unerwartete Phänomen, jede unbegreifliche Begebenheit, jede unerwartete, plötzliche Hülfe mußte das Werk eines Engels seyn, so wie es bei uns eine Schickung Gottes heißt. Dieß war schon Glaube der ältern Juden, der sich aber in und nach dem Exil weiter ausbildete. Wo wir an mittelbare Vorsehung Gottes denken, da dachte der Jude an Engel. — Es ist hier nicht die Frage: ob es höhere und vollkommenere Geister gebe, als wir Menschen sind? Wer sollte das läugnen? Es ist auch davon nicht die Rede, ob nicht Gott zuweilen sich höherer Geister, so wie unläugbar der Natur, als Mittelursache bedienen könne, um manchen weisen Plan seiner Vorsehung auszuführen? Welcher Sterbliche kann sich's anmassen, darüber zu entscheiden, und die Möglichkeit wegzuläugnen? Wie wenig verstehen wir vom Geisterreiche! Sondern es ist hier blos die Rede von den jüdischen Engeln, die so oft in der Bibel erscheinen. Und hier kann ganz unwidersprechlich dargethan werden, daß oft Engel erscheinen und wirken, theils wo die Natur allein völlig hinreichend war, ohne Dazwischenkunft eines Engels eine Wirkung hervorzubringen; theils wo die Geschichte ganz ausdrücklich eine natürliche Ursache von einer Wirkung angiebt, welche die Bibel einem Engel zuschreibt, z. B. Apostelgesch. XII, 23. vergl. Joseph Ant. XIX, 8, 2; theils wo eine Engelserscheinung blos in einem unpsychologischen Raisonnement ihren Grund hat, und in der That weder Gottes würdig, noch einer höhern geistigen Natur anständig ist, noch endlich durch die übrigen bekannten Umstände begünstigt wird, sondern überall ihren

Digitized by Google

Ursprung aus einer jüdischen Meinung nur zu deutlich verräth. Dazu kommt, daß der natürliche Ursprung der jüdischen Idee von Engeln, und die Ausbildung dieser Idee ganz evident gezeigt werden kann. Nur ist hier der Ort nicht, alles dieß auseinander zu setzen; es ist aber schon in andern Schriften befriedigend geschehen *). — Unter solchen Umständen aber muß die

*) Ausser dem, was ich selbst über den Ursprung der Engel aus den ältern Elohim und deren verschiedenen Modification, in meiner Ausgabe der Eichhornschen Urgeschichte, Th. I. S. 218 ff. und im 2ten Thl. zerstreut an mehrern Orten, gesagt habe, gehört hieher vorzüglich die Theologie des A. T. (Leipz. 1796), deren gelehrter Hr. Verfasser alle neuern Aufklärungen über die Angelologie S. 171 sehr glücklich zusammengestellt hat. Ferner gehört hieher die vortreffliche und ausführliche Deduktion über die Engelserscheinungen in Hezels Geist der Philosophie und Sprache der alten Welt, Th. I. S. 113 — 283. Ausserdem wird man noch einige kleinere zerstreute Aufsätze mit großem Nutzen vergleichen; z. B. Stahl's Skizze über die stufenweisen Vorstellungen über Erscheinung des Jehova und der Engel, in Eichhorns Bibliothek, Bd. VII. S. 151 ff. Ueber die ersten Kapitel des Matthäus und Lukas in Henkes Magazin Bd. V. St. 1. S. 146 ff., und hauptsächlich Eichhorns Versuch über die Engelserscheinungen in der Apostelgeschichte, in s. Allgem. Bibl. d bibl. Liter. Bd. III. S. 381 ff. — Da man aber diese Ideen über die biblischen Engel dem Ansehen des N. T. doch immer für sehr nachtheilig halten könnte, so wird es nicht überflüssig seyn, hier wenigstens die Hauptpunkte anzugeben, worauf es bei dem Ansehen des N. T in dieser Lehre anzukommen scheint. — Wir müssen wohl in der Engellehre des N. T. mancherley unterscheiden, wenn wir dogmatischen Gebrauch davon machen wollen. 1. Belehrungen Jesu selbst, und Meinungen der Apostel, die noch mancherlei unschuldige jüdische Ideen mit

philosophische Kritik jede biblische Engelserscheinung als Faktum (nicht als Raisonnement, wobei eine wahre Idee, oder eine wahre Geschichte zu Grunde liegt) für äusserst verdächtig (nicht für unmöglich) erklären; folglich auch die Engelserscheinung Luc. XXII, 43. Denn wenn die Engelserscheinungen in andern biblischen Stellen natürlich erklärt werden können: warum sollte denn gerade hier in dieser Stelle eine Engelserscheinung als wirklich angenommen werden? Vielleicht weil die Beruhigung Jesu sich nicht aus andern natürlichen Gründen erklären ließe? Sicher nicht! Denn — 2) die Erscheinung eines Engels zur Stärkung und Beruhigung Jesu wäre in der That sehr überflüssig gewesen. Man kann diese Beruhigung Jesu aus ganz natürlichen,

---

dem Christenthum verbanden; 2. dogmatische Ideen des N. T. von historischer Einkleidung; und 3. bei den dogmatischen Ideen selbst kategorische Sätze von bloßen Accommodationen. Und selbst bei den kategorischen Sätzen thut man am besten, wenn man sich nur an die Grundideen von reinen Geistern, von allwaltender Vorsehung, und deren Wirksamkeit durch mancherlei Kräfte der Natur u. s. w. hält. Denn die Aufklärung ging ja stufenweise: und man darf in den Schriften solcher Männer, die geborne Juden waren, keine ganz reine Religionsphilosophie erwarten. Die ganze Enaellehre ist ohnehin eine sehr ausserwesentliche Religionslehre, wo also keine Offenbarung, sondern nur eine Anwendung schon vorhandener Ideen auf das Christenthum zu erwarten ist. — Nach diesem Gesichtspunkte können wir hier Freiheit unserer philosophischen Vorstellung behaupten, ohne Nachtheil des Ansehens der wahren Offenbarung des N. T. Alles dieß kann zwar hier nicht ausgeführt werden; es wird aber ein Hauptgegenstand meiner biblischen Theologie werden. — Für diejenigen aber, die gar keine Offenbarung im N. T. annehmen, ist natürlich alles dieß nicht geschrieben. —

Digitized by Google

sowohl physischen, als intellectuellen und moralischen Ursachen erklären. — Eine so große Spannung der Seele und des Körpers, als hier Jesus erfuhr, kann unmöglich lange dauern. Müssen nicht allmählig die Nerven wieder abgespannt, die übermäßig angestrengten Kräfte endlich erschöpft werden? und muß nicht schon dadurch die Ruhe wieder zurückkehren? Doch war die Beruhigung Jesu nach einem so harten Kampfe gewiß kein bloßes Werk mechanischer Ursachen, so wenig, als seine feste Entschlossenheit, selbst dem quaalvollsten Tode muthig entgegenzugehen. Jesus bewies sich zu sehr, in seinem ganzen Leben, und auch selbst nach seiner Gefangennehmung in den gerichtlichen Verhören und am Kreuze, als einen Weisen, bei dem unmöglich die Sinnlichkeit, bange Furcht vor dem nahe bevorstehenden Leiden, die Oberhand behalten konnte: die Vernunft mußte bald wieder bei einem Manne von einer solchen hohen Weisheit und Seelengröße ihre Rechte behaupten, und die Macht sinnlicher Wünsche und Besorgnisse, und die daraus entspringende große Angst völlig besiegen *).

*) Hier wird freilich ein Gesichtspunkt der Seelenleiden Jesu angenommen, der nicht der herkömmliche ist. Gewöhnlich betrachtete man sie als einen Theil der von Jesu geleisteten Genugthuung, wodurch er die, von den Menschen verschuldeten, extensiv und protensiv unendlichen Strafen der Sünden intensiv gebüßt habe: und daraus erklärte man sich auch die Größe dieser Leiden, und warum Jesus unter ihnen zu erliegen schien. So urtheilten noch über diese Seelenleiden Zachariä in s. bibl. Theologie, Th III. Mosche in der Leidensgeschichte Jesu; Leß in s. Dogmatik, und in s. Erklärung der Sonntagsevangelien; Seiler über den Versöhnungstod Jesu; besonders Brettenstein in s. Erklärung dunkler Schriftwahrheiten B. I (1789 u. a. m. Gewöhnlich ließ man diese Leiden unmittelbar von

Sobald bei Jesu das lebhafte Bewußtseyn der göttlichen Liebe, seiner eigenen hohen Bestimmung, und der grossen und wichtigen Folgen seiner Leiden für die Welt, und damit die Ueberzeugung von Pflicht und moralischer Würde zu ihrer vorigen Stärke wieder zurückkehrte: so mußte dieß auch alle bange Furcht vor diesen Leiden in Jesu unterdrücken. Eine solche Rückkehr der Vernunftherrschaft und der damit verbundenen unerschütterlichen moralischen Festigkeit war also von einem Weisen, wie Jesus war, ohnehin zu erwarten; und sie wurde noch überdieß durch die schon oben erwähnte natürliche, aus mechanischen Ursachen nothwendige Abnahme des Schmerzes ungemein erleichtert. Die Vernunft, die schon vorher mit solcher Anstrengung kämpfte, mußte nun nothwendig siegen. — Dieß alles erfolgte demnach ganz natürlich in der Seele Jesu; und es bedurfte keines Engels zu seiner Stärkung: eine Engelserscheinung wäre zu dieser Absicht höchst überflüssig gewesen. Wenn also Gott nichts übernatürlich thut, was durch ganz natür-

---

Gott gewirkt werden; Leß hingegen findet darin (nach Lightfoots Vorgang) eine Wirkung des Teufels auf göttliche Zulassung. Beides ἄτερ γραφῆς. — Aber schon hat man das Unhaltbare der gewöhnlichen Vorstellungsart eingesehen, und mit größerem Rechte diese Leiden für dunkle, aber desto schwerer drückende Vorgefühle der quaalvollen Leiden Jesu gehalten, woraus ein harter Kampf zwischen der Sinnlichkeit und der Vernunft bei Jesu entstanden sey. Ich darf nur verweisen auf Heß Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu, auf Harwood's kleine theologische Abhandlungen, auf Babrdt's Apologie der gesunden Vernunft, und auf Koppe's Predigten, 2te Sammlung, XII. — Unmöglich kann ich mich hier über diesen Gegenstand weiter erklären, und den gewählten Gesichtspunkt der Seelenleiden Jesu ausführlich vertheidigen. —

Digitized by Google

liche Mittel geschehen kann; so kann auch hier keine wirkliche Engelserscheinung stattgefunden haben. — 3) Endlich kann die philosophische Kritik um so weniger hier eine Engelserscheinung zulassen, als die Annahme derselben, mit der anerkannten moralischen Würde Jesu ganz unvereinbar ist, und den hohen Werth seiner Verdienste sehr herabsezt. — Ganz abgesehen von der übermenschlichen Würde, welche Jesus nach der Kirchenlehre hatte, und die man ihn eben deswegen hier muß verläugnen lassen, um seine großen Seelenleiden erklärbar zu finden; ist es wahre Beleidigung Jesu, des Weisen, anzunehmen, daß er die stärkern Vorgefühle seiner bevorstehenden Leiden, und die daraus entstandene bange Furcht nicht auch ohne Dazwischenkunft eines Engels durch seine eigene vernünftige Ueberlegung hätte besiegen, und nicht über aufsteigende Zweifel und bange Sorgen Herr werden können! Er, der seine Leiden lange vorhergesehen, und sich durch Ueberlegung seiner erhabenen Bestimmung zu ihrer freiwilligen Erduldung fest entschlossen hatte, er, der in allen bisherigen, oft sehr verwickelten und bedenklichen Lagen seines Lebens so viele Seelengröße und wahre Resignation gezeigt hatte; dieser edle Weise sollte sich jezt von einigen schwarzen Bildern, welche ihm seine Phantasie von seinen herannahenden Leiden vormalte, so beherrschen, und von den bangen Vorempfindungen seines schmachvollen Todes so niederdrücken lassen, daß er ohne Dazwischenkunft eines stärkenden Engels ihnen ganz hätte unterliegen müssen, und jezt entweder mit Verzweiflung über sein hartes Schicksal die auf ihn wartenden Leiden erduldet, oder vielleicht durch schnelle Entweichung sich ihnen ganz entzogen haben würde? Könnte man dieß wohl von Jesu wähnen, wenn man nur einigermassen mit seinem grossen und edlen Character aus seinem Leben bekannt ist? Und wäre ein solcher Argwohn nicht

Digitized by Google

wahre Beleidigung der moralischen Größe Jesu? Kann man dieß aber nicht ohne Ungerechtigkeit von Jesu vermuthen: so muß man auch annehmen, daß er in sich selbst Stärke genug gefunden habe, die beunruhigenden Zweifel bei sich niederzuschlagen, den Unmuth, der sich seiner auf eine kurze Zeit bemächtigte, zu besiegen, und die bangen Sorgen aus seiner Seele zu verbannen, um nun, nach einem harten Kampfe der Sinnlichkeit und der Vernunft, desto fester und entschlossener auch dem schmachvollsten Tode, seiner hohen Bestimmung gemäß, entgegen zu gehen. — Muß man aber dieß aus unwidersprechlichen Gründen zur Ehre Jesu annehmen, so muß uns auch die Erscheinung eines Engels zur Stärkung Jesu, der seiner gar nicht bedurfte, als Gottes und Jesu selbst sehr unwürdig erscheinen. — Nicht nur der hohe Werth seiner Verdienste überhaupt würde dadurch sehr geschwächt; sondern auch besonders das Verdienst, die gegen seinen heldenmüthigen Entschluß, zum Besten der Welt dem Tode selbst entgegen zu gehen, sich aufthürmenden Zweifel und Besorgnisse glücklich besiegt zu haben, würde durch die Dazwischenkunft eines Engels, wo nicht ganz vernichtet, doch sehr verringert worden seyn. Denn dieser Engel hätte alsdann das Verdienst, Jesum seiner Angst entrissen, und ihn zu vernünftiger, ruhiger Uiberlegung seiner wichtigen Bestimmung zurückgeführt zu haben; nicht Jesus selbst. Seine eigene Beiwirkung, und besonders wie viel er selbst zu seiner eigenen Beruhigung beigetragen habe, würde wenigstens sehr problematisch bleiben. Hatte aber Jesus Kraft genug in sich, die Oberherrschaft der Vernunft in dem Kampfe gegen die Sinnlichkeit zu behaupten, und sie in sich und durch sich selbst wieder vollkommen herzustellen: wie ist es von Gott dem Allweisen denkbar, durch die Sendung eines Engels dieses wichtige Verdienst Jesu schwächen zu wol-

Digitized by Google

len? Eine Engelserscheinung bleibt also, unter solchen Umständen Gottes und Jesu gänzlich unwürdig. — So erklärt die philosophische Kritik diese Engelserscheinung für völlig unzulässig, die schon durch die historische Kritik sehr verdächtig ist. Doch schränken sich beide nur auf die Verwerfung der wirklichen Engelserscheinung ein; etwas Wahres kann noch immer bei dieser Erzählung zum Grunde liegen, wie bei so vielen andern alten Sagen.

Es fragt sich also noch: Wie ist diese Sage bei Lukas von einer Engelserscheinung entstanden? Was ist Wahres an dieser Sage? oder vielmehr: Welche wahre Thatsache liegt bei dieser Sage zu Grunde? Unmöglich kann dieß bei dem gänzlichen Mangel sicherer historischer Quellen mit Gewißheit entschieden werden; und man muß zufrieden seyn, wenn man nur bis zu einer hohen Wahrscheinlichkeit gelangen kann. — Ich will daher noch kurz einige wahrscheinliche Arten angeben, wie man sich nach dem Genius des damaligen Zeitalters und nach der Analogie ähnlicher historischer Mythen des A. T. den Ursprung dieser alten christlichen Sage erklären kann. — Die erste Erklärungsart wäre diese: „Lukas glaubte selbst nicht, daß ein wirklicher Engel erschienen sey und Jesum gestärkt habe; er bediente sich aber dieser jüdischen Einkleidung, um den Gedanken auszudrüken: Nach einem harten Kampfe fühlte sich Jesus auf einmal mächtig gestärkt, und nach bangen Sorgen vollkommen wieder beruhigt.“ — Dieser Gedanke liegt allerdings in dieser Stelle zum Grunde: nur ist es nicht sehr wahrscheinlich, daß Lukas sich des Bildes einer Engelserscheinung bloß als einer jüdischen Einkleidung bedient habe, da wohl allerdings Lukas selbst an Engelserscheinungen, als Werkzeuge der göttlichen Vorsehung, mit seinem Zeitalter geglaubt hat,

Digitized by Google

wie schon oben (S. 37.) bemerkt worden ist. — Eine andere Erklärungsart wäre diese: „Die Engelserscheinung bestand nur in einer Vision Jesu selbst, oder wenigstens eines der drei Schüler, die bei ihm waren.“ — Man könnte sich hier auf das ὤφθη αὐτῷ beziehen, das allerdings eine Vision anzeigen kann. Allein an sich heißt es doch weiter nichts, als: Er erblickte einen Engel. Damit ist aber nicht entschieden, ob wirklich, oder nur in einer Vision. Aus dem Worte allein kann also nichts gefolgert werden (vergl. Schleusneri Lexic. N. T. sub voc. ὄπτομαι.). Diese Vision konnte nun entweder übernatürlich, oder natürlich seyn. Das erstere glaubten mehrere Ausleger, z. B. Zachariä in s. bibl. Theologie, Th. III, S. 184. Dieser meinte: Jesus habe, wie Stephanus, Apost. Gesch. VII, 55. 56. die ihn nach überstandenen Leiden erwartende himmlische Herrlichkeit Gottes (welche auch im A. T. Engel, als Symbol der Gottheit, heiße) in einem Gesichte durch göttliche Veranstaltung erblickt, und sich dadurch sehr erleichtert und gestärkt gefühlt. Allein die oben angeführten Gründe, die der Annahme einer wirklichen Engelserscheinung entgegen stehen, treffen auch eine übernatürliche Vision, die eben so gut eine unmittelbare göttliche Veranstaltung wäre, als jene, und sich also eben so wenig mit der Weisheit Gottes und mit der Würde Jesu vereinigen ließe. — Eher ließe sich eine natürliche Vision denken, dergleichen Jesus auch bei dem Anfange seines Lehramtes in der Wüste gehabt zu haben scheint, wo er sich, nach der Meinung einiger berühmter Ausleger, den Teufel eben so gegenwärtig glaubte, wie hier einen Engel. Erhöheter Kummer, Angst und bange Furcht vor der Zukunft entsprangen aus Schreckbildern einer exaltirten Phantasie, und trugen selbst wieder zu dieser Exaltation bei. Wie leicht konnte es also in einem

Digitized by Google

solchen Zustande kommen, daß Jesus etwas zu sehen oder zu empfinden glaubte, das seine Angst wieder verminderte und seine Seelenruhe wieder herstellte! Ebenso gut könnte es auch ein Phantasma der schlaftrunkenen drei Schüler Jesu seyn, die in dem halbwachenden Zustande bei dem Mondscheine, dessen dämmerndes Licht in einem Garten ohnehin mancherlei Gestalten der Phantasie vorgaukelt, und bei dem Kummer, den sie über den traurigen Zustand Jesu hatten, eine Engelsgestalt in der Nähe Jesu zu erblicken glaubten. Wenn es gleich wahrscheinlich ist, daß alle drei zugleich ein solches Phantasiespiel hätten erfahren sollen: so konnte doch Einer unter ihnen so etwas zu sehen glauben, und dieses Gesicht hernach den andern mittheilen. Und so konnte sich die Sage von Erscheinung eines stärkenden Engels unter den Aposteln und ersten Verehrern Jesu leicht ausbreiten; es mochten nun die Apostel, oder gar Jesus selbst eine solche natürliche Vision gehabt haben. Und im letztern Falle hätte die Vision um so mehr für eine wirkliche Begebenheit gehalten werden können, wenn Jesus selbst sie als eine wirkliche Thatsache gerade so, wie jene Versuchung in der Wüste, seinen Freunden und Schülern erzählt hätte. Dieß ist allerdings sehr wohl denkbar; nur ist nicht eben so begreiflich, wie alsdann Matthäus und Johannes ganz davon schweigen konnten, und wie Lukas eine so merkwürdige Vision, die man doch damals für eine wahre Begebenheit hielt, allein erzählen sollte. — Diese zweite Vorstellungsart hat also auch keine große Wahrscheinlichkeit für sich. — Mehr Gewicht haben wohl zwei andere Vorstellungsarten. — Man kann sich nemlich drittens die Entstehung der Sage auch so vorstellen: „Auf jüdische Art, nach welcher jedes, wenn gleich noch so natürliches und nicht selten aus dem dem Menschen selbst hervorgehendes Mittel und Werk-

zeug der Providenz Engel heißt, besonders wenn die Wirkung schnell und unversehens erfolgt, drückte Jesus die, auf sein eifriges und anhaltendes Gebet zu Gott, nach einem langen Kampfe mit dem traurigsten drückendsten Vorgefühle seiner bevorstehenden Leiden, wiederkehrende Ruhe und Entschlossenheit so aus: Gott schickte mir einen Engel zu, der mich stärkte. Dieses konnte Jesus ganz natürlich verstehen: er fühlte sich durch sein Gebet zu Gott gestärkt. Wie mächtig ist nicht die Kraft des herzlichen Gebets, wodurch alle Beweggründe zur Ruhe und Zufriedenheit des Geistes, zur standhaften Ergebung in den Willen Gottes, und zur entschlossenen Ausführung unserer Bestimmung mit voller Macht auf unsere Seele wirken! Und wie viel kräftiger mußte das Gebet Jesu seyn, der sich der Liebe seines himmlischen Vaters und seines mächtigen Beistandes bewußt war! Nur auf kurze Zeit konnte das traurige Vorgefühl seiner Leiden dieses Bewußtseyn der Liebe seines himmlischen Vaters in ihm schwächen; nur auf kurze Zeit konnten Schreckbilder seiner durch dieses Vorgefühl erhöheten Phantasie ihm Muth und Entschlossenheit rauben. Eigene Geistesgröße, gestärkt durch das eifrige Gebet zu Gott, mußte die Ruhe seiner Seele bald wieder herstellen; plötzlich mußte ein erquickender Strahl der Liebe seines himmlischen Vaters sein beklommenes Herz wieder erweitern, frohe Aussicht in die Zukunft öffnen, und dadurch entschlossene Ergebung in den Willen Gottes, und festes Vertrauen auf seine weise Führung stärker, als jemals, in ihm begründen. — Diese plötzliche, wenn gleich sehr natürliche, doch durch Gottes gütige Fürsorge gewirkte große Erleichterung seines vorher so schweren und beklommenen Herzens konnte Jesus sehr passend in der jüdischen Religionssprache ausdrücken: Gottes Engel stärkte

mich*). Den wahren Sinn dieser bildlichen Sprache konnten nur einige von seinen Schülern gefaßt haben, und daher könnte man sich das Stillschweigen des Matthäus und Johannes von dieser Engelserscheinung erklären. Andere hingegen hingen an den Worten Jesu; und so entstand aus Mißverstand der Worte Jesu die Sage, welche Lukas hier aufgenommen hat. — Man könnte sich aber auch die Sache noch so denken, daß Jesus nur gesagt habe: „Es war mir auf einmal so leicht ums Herz, als wenn mich ein Engel gestärkt hätte." Wer diese Worte recht verstand, konnte an keine wirkliche Engelserscheinung denken. Aber Mißverstand war dabei leicht möglich, als wenn Jesus wirklich seine Stärkung einem Engel zugeschrieben hätte. Und so konnte wieder diese alte Sage, selbst unter den Schülern Jesu, entstehen, welche hier Lukas aufbewahrt hat. — Nur das scheint dieser dritten Erklärungsart nach allen ihren verschiedenen Formen entgegen zu stehen, daß Jesus nach seiner Auferstehung sich wohl mehr über die Zukunft als über die Vergangenheit mit seinen Schülern unterhalten haben mag, und über die Vergangenheit nur in so weit, als sie mit ihrer künftigen Bestimmung in nothwendigem Zusammenhange stand. — Aber von dieser Art war die Geschichte seiner Seelenleiden gerade nicht. Jesus wurde also auch

*) Und wer weniger erhaben von der Person Jesu denkt, und nichts Uebermenschliches nach dem kirchlichen Lehrbegriff in der persönlichen Beschaffenheit Jesu anerkennt, könnte noch einen Schritt weiter gehen und annehmen: Jesus habe selbst in allem Ernste nach unschuldigen jüdischen Ideen diese große und plötzliche Veränderung, die er an sich verspürte, der Wirkung eines Engels zugeschrieben, und als solche seinen Schülern erzählet. —

Digitized by Google

nicht leicht veranlaßt, von seiner plötzlich erfolgten Beruhigung und den Ursachen derselben, mit ihnen zu reden, folglich auch nicht, so bildlich davon zu sprechen, daß durch eine solche Unterredung der Glaube an eine Engelserscheinung zur Stärkung Jesu in seinen Seelenleiden unter seinen Schülern entstehen konnte. Doch kommt man ja in Gesprächen auf mancherley Gegenstände, die nicht mit der Hauptabsicht der Unterredung in nothwendiger Verbindung stehen. Ueberdieß konnte auch nur eine Antwort Jesu auf eine an ihn geschehene Frage den Grund zu diesem Glauben legen. So wenig also die angeführte Bedenklichkeit ganz zu übersehen ist: so wenig kann sie doch gegen diese dritte Erklärungsart entscheiden. Diese bleibt noch immer möglich, wenn gleich zweifelhaft: nur muß sie einer weniger zweifelhaften und wahrscheinlichern den Vorrang lassen. — Man kann nemlich auch viertens die Entstehung dieser von Lukas aufbewahrten Sage aus einem Philosophem der ersten Christen über die plötzliche Veränderung des Seelenzustandes Jesu erklären. Man bemerkte hier die Ergebung Jesu in den Willen Gottes, und doch eine so große Angst, die Jesum so schrecklich folterte; sollte wohl Gott, dachte man, seinen Liebling in einer solchen Angst sich allein überlassen? Nein! Gewiß sandte Gott seinen Engel, der ihn stärkte! — Vorher zitterte und zagte Jesus; und nachher bewies er doch in seinen Leiden selbst so viel Muth und Entschlossenheit. Woher diese schnelle Veränderung? Natürlich ging das gewiß nicht zu. Gott sandte einen Engel, dieser stärkte ihn! — Die alte christliche Welt hatte ja noch so gern mit Engelserscheinungen und Wundern zu thun; sie kannte auch so wenig die Natur in ihren geheimen Wirkungen, daß uns ein solches Philosophem gewiß nicht befremden

kann. Philosopheme gingen aber in Geschichte über, wurden in der christlichen Welt eben so gut, wie in der jüdischen, in eine wirkliche Thatsache verwandelt, und als solche erzählt*). — Die Sage wurde nun fester Glaube, und so kam sie in Lukas Evangelium. Es ist ja ein bloser Nebenumstand, der in der Hauptsache nichts verändert. —

Hier sind nun mehrere Vorstellungsarten, wie die Sage von einem Engel, der Jesum gestärkt habe, entstanden seyn kann, ohne eine wirkliche Engelserscheinung annehmen zu dürfen, und ohne Nachtheil der übrigen Glaubwürdigkeit des Lukas. — Welche Entstehungsart dieser Sage die wahre sey, kann schlechterdings nicht entschieden werden. Nur vermuthen können wir. Und hier möchte ich die letzte Erklärungsart, die mir ganz dem Geiste des ersten Christenthums und der Analogie der jüdischen Sagen zu entsprechen scheint, vorziehen, ohne jedoch die dritte Vorstellungsart, die allerdings auch möglich ist, und ausser der schon oben bemerkten Bedenklichkeit nichts Bedeutendes gegen sich hat, ganz zu verwerfen. Nur die beiden ersten Erklärungsarten sind mir aus den schon oben angeführten Gründen unwahrscheinlich. — Und so schließe ich diesen Versuch mit einem doppelten Wunsche: erstlich, daß er andere ähnliche Versuche über ähnliche biblische Geschichten zur Erweiterung des exegetischen Gebiets veranlassen möge; und zweitens, daß kein Mißbrauch

*) Auf ähnliche Art sind mehrere Mythen in der christlichen Kirchengeschichte entstanden, die man sonst für wahre Geschichte hielt. Herr Abt Henke hat dieß an einigen Beispielen trefflich gezeigt, in s. Programm: De figurato dicendi genere, fonte multarum in historia Christiana fabularum. Helmst. 1788.

Digitized by Google

davon in dem Volksunterrichte gemacht werde. Man lasse hier diese Engelserscheinungen unbestritten, weil das Volk nicht gehörig unterscheiden kann; man hebe den Hauptgedanken aus: daß Jesus sich auf sein Gebet mächtig gestärkt fühlte, und suche diesen nur recht praktisch zu machen! Unsere bessere Einsicht darf nie andern schädlich werden! —

II.

Ueber die Verklärungsgeschichte Jesu. Matth. XVII, 1. ff. Marc. IX, 2. ff. Luc. IX, 28 ff.

Es ist nicht genug, daß bei dieser Erzählung nur die Möglichkeit einer andern, als der buchstäblichen, Deutung bewiesen werde. Es muß vielmehr deutlich gezeigt werden: 1. Was uns nöthige, die Erzählung für keine wahre Geschichte zu halten; 2. Wie nun diese Begebenheit ganz natürlich, d. h. nicht bloß aus natürlichen Ursachen, sondern zugleich auch auf eine natürliche, wahrscheinliche Art, erklärt werden könne; und zwar 3. so, daß damit die entschiedene Aufrichtigkeit und Rechtschaffenheit Jesu, der Apostel und der Evangelisten bestehen könne? Daß diese drei Grundsätze nothwendig befolgt werden müssen, wenn die Auslegung nicht willkührlich

Digitized by Google

und anstößig seyn soll, leuchtet wohl von selbst e . . — Die Nothwendigkeit des ersten Punkts beruhet nicht nur darauf, daß es schon an sich unvernünftig seyn würde, an einer Erzählung, die von glaubwürdigen Personen herrührt, ohne Noth zu künsteln, und sie anders zu deuten, als der natürliche Sinn der Worte giebt; sondern diese Nothwendigkeit wird auch noch durch den Umstand dringender, daß sowohl alle ältere Theologen, als auch selbst viele neuere die historische Wahrheit dieser Erzählung in Schutz nehmen, deren entschiedenen Verdiensten man es doch schuldig ist, ihren Meinungen Gründe und nicht Spott entgegen zu setzen *). — Der zweite Punkt bedarf auch keines

*) Ich will hier nur die vorzüglichsten anführen, die ich selbst verglichen habe, auch aus dem Grunde, damit man sich in Zukunft, wenn der buchstäbliche Sinn bestehen soll, nach andern Beweisen umsehe, als in diesen Büchern enthalten sind, und andere Auflösungen der entgegenstehenden Zweifel aufsuche, als in diesen Schriften geliefert werden. Ich führe daher auch nur solche Schriften an, worin wirklich auf die Einwendungen der Gegner und auf die Sachschwierigkeiten Rücksicht genommen ist, und übergehe solche, wo der Abschnitt nur exegetisch behandelt ist, z. B. bei Rus, Blasche u a — Hauptsächlich gehören nun zu den ältern Vertheidigern: Gottfr. Olearius in Obss. sacr. in Ev. Matth. obs LVII. p. 469 sqq. Herm. Witsius in Meletem. Leidens. p. 297. sqq. Heumann in Syllog. dissertatt. T. I. P. I. p. 16. sqq. und Erklärung des N. T Th. I. zu Matth. XVII. Stackhouse in s Vertheidigung der biblischen Geschichte (übers von Rambach, Th VI. S. 1062 ff.) vorzüglich aber in seiner Vertheidigung der christlichen Religion (übers von Lemker.) Th. I. S 369. ff. Am besten hat Lilienthal alles zusammengestellt, was sich für die Wahrheit der Geschichte sagen ließ, in s. guten Sache der Offenbarung, Th. X. S. 945. ff.; und

Beweises. — Sobald man etwas natürlich zu erklären sucht, so müssen auch die Unwahrscheinlichkeiten vermieden werden. Denn man erklärt ja eben deßwegen eine Begebenheit aus natürlichen Ursachen, um das Unwahrscheinliche des Uebernatürlichen zu vermeiden. Da darf also das Natürliche nicht wieder selbst unwahrscheinlich seyn, oder gar noch unwahrscheinlicher, als das Uebernatürliche. Es ist nicht genug, daß eine Begebenheit nur aus natürlichen Ursachen erklärt wird: sie muß auch auf eine natürliche, wahrscheinliche Art daraus hergeleitet werden. Alsdann verdient erst ein solcher Versuch den Namen einer natürlichen Erklärung. Darin hat man es in neueren Zeiten sehr oft versehen, und eine Erklärung für natürlich ausgegeben, weil sie gewisse natürliche Ursachen angegeben hatte, ob sie gleich höchst unnatürlich war. Und dann darf man es nie vergessen, daß solche natürliche Erklärungsversuche doch immer nur Versuche sind, wie wohl die Sache vorgefallen seyn könnte oder möchte. Denn daß die Sache wirklich so vorgefallen sey, kann ja bei dem gänzlichen

---

am kürzesten und bündigsten Baumgarten, in s. Auszug der Kirchengeschichte Th I. S. 159. ff. Sogar im Tellerischen Magazin für Prediger Bd. IV. St. 1. S. 60. ff hat ein (nach der Unterschrift R. zu urtheilen) sehr berühmter Gottesgelehrter unsrer Tage das Glaubwürdige und Absichtsvolle der Verklärung Jesu mit überwiegenden Gründen zu erweisen gesucht. Und der sel. Morus fand in s. Praelect in Lucam so wenig Bedenkliches in dieser Erzählung, daß er auf andere Vorstellungsarten gar keine Rücksicht nahm. Daß Leß und Mosche in der Erklärung der Sonntags-Evangelien auch für die Wahrheit der Geschichte stimmen, ist bekannt. Letzterer läßt sogar den Leichnam Mosis damals erst auferstehen.

Digitized by Google

Mangel an historischen Daten durchaus nicht entschieden werden. Hier findet nur Vermuthung statt. Dieß bitte ich auch wegen meines eigenen nachfolgenden Versuchs zu bemerken, den ich für weiter nichts, als einen Versuch einer natürlichen Erklärung gehalten wissen will. Je angemessener aber eine solche natürliche Erklärung der damaligen Denkart und den in der Erzählung selbst liegenden Spuren ist, für desto wahrscheinlicher wird sie zu halten seyn. — Der dritte Canon lautet zwar etwas interessirt, sollte aber doch in der christlichen Welt kaum eine Entschuldigung bedürfen. Dem redlichen Theologen, der es mit dem Christenthume gut meint, und keine gemeinschaftliche Sache mit den Deisten macht, um den Deismus auf den Thron zu setzen, muß es doch um die Vertheidigung des Christenthums und der Würde Jesu ernstlich zu thun seyn. Macht er also zur Ehre der christlichen Religion Versuche, manche sonderbare Geschichten des N. T., und unter diesen besonders gegenwärtige natürlich zu erklären, so müssen diese Versuche so beschaffen seyn, daß damit die Würde Jesu, die Redlichkeit der Apostel und die Aufrichtigkeit der Evangelisten bestehen kann: denn sonst würde er den Deisten selbst die Waffen überliefern, deren Händen er sie doch entwinden sollte. Sonst haben nur Feinde des Christenthums, z. B. Woolston (discours I. on the miracles) diese Geschichte angegriffen, um das Christenthum und die Bibel lächerlich zu machen; und die Theologen haben daher alle ihre Gelehrsamkeit und ihren Scharfsinn aufgeboten, diese Geschichte zu vertheidigen. Wenn also jetzt Theologen oft dieselben Gründe gegen die historische Wahrheit dieser Erzählung aufstellen, welche sonst nur die Feinde der christlichen Religion vorgebracht haben: so muß dieß natürlich auffallen. Um so mehr müssen

sie zeigen, daß sie dieß aus wichtigen Gründen und in ganz entgegengesetzter Absicht thun; nämlich zur Vertheidigung der Bibel und des Christenthums. Wenn sie also in dieser redlichen Absicht eine natürliche Erklärung dieser angefochtenen Erzählung versuchen, um dadurch den Angriffen der Spötter zu begegnen: so muß diese auch mit der Würde Jesu und mit der Rechtschaffenheit der Apostel vereinbar seyn. Kein redlicher Theologe kann sich demnach solche natürliche Erklärungen erlauben, nach welchen entweder die ganze Erscheinung für einen Betrug, und vielleicht für ein magisches Kunststück Jesu, oder die ganze Erzählung für eine bloße Lüge der Apostel zu halten wäre. — Das hieße auf eine unwürdige Art den Knoten zerhauen, und nicht lösen. Mit solchen Vorsätzen gehe ich nun zu meinem kleinen Versuche über, und meine Leser mögen diesen nach jenen beurtheilen. —

Es kommt also zuvörderst darauf an, daß für jeden Unbefangenen evident gezeigt werde, daß man die Erzählung nicht für buchstäblich wahr halten könne, daß man also Erzählung und wahre Geschichte die zum Grunde liegt, nothwendig unterscheiden müsse. — Ich sage — für jeden Unbefangenen evident; denn auch die triftigsten Gründe möchten schwerlich im Stande seyn, jeden Theologen von der Nothwendigkeit, den buchstäblichen Sinn der Erzählung aufzugeben, zu überzeugen. Was die gesunde Vernunft empört, nimmt bei vielen der Glaube in Schutz; und jeder noch so gegründete Zweifel des gesunden Menschenverstandes ist bei ihnen leere Vernünftelei; ihre Glaubenskraft überwindet alles. — Es wäre also ganz vergebliche Mühe, auch solche überzeugen zu wollen, die auch das Unglaublichste glauben können, und ihre Vernunft so ganz unter den sclavischen Gehorsam des Glaubens gefangen

Digitized by Google

nehmen. Dem unbefangenen Leser aber überlasse ich, selbst zu urtheilen, ob die Gründe für die buchstäbliche Wahrheit dieser Erzählung, die ich aus den besten, schon obengenannten, Vertheidigungsschriften in möglichster Kürze, oft nur als Frage, anführen werde, zur befriedigenden Auflösung der entgegengesetzten Zweifel und Einwürfe hinreichen können. Eben deßwegen übergehe ich auch alle diejenigen Einwendungen mit Fleiß, welche nach meiner Ueberzeugung wirklich von den Vertheidigern gründlich beantwortet worden sind: denn diese können nun nicht mehr als Gründe gegen die historische Wahrheit des buchstäblichen Sinnes der Erzählung aufgestellt werden. — Also nun zur Sache selbst!

Schon die Verklärung des Körpers Jesu an sich hat etwas Sonderbares, wenn man sie nicht aus einem optischen Schein, z. B. bei einem Gewitter, erklärt. Woher der blendende Glanz seines Gesichtes und seiner Kleider (Matth. XVII, 2. Luk. IX, 29.)? Kam er von aussen, durch eine übernatürliche Ursache? Oder strömten gar, wie viele glaubten, die Strahlen aus dem Körper selbst heraus? Sollte wohl Jesus gar seine Menschennatur abgelegt haben? Auf etliche Augenblicke? Doch nicht zu einem bloßen Schauspiel? Wozu denn? Und wodurch wurde dieser ausserordentliche Glanz bewirkt? Durch eine unmittelbare Anwendung der göttlichen Allmacht? Und durch einen solchen Glanz sollte Gott Jesum haben verherrlichen, und in seiner Größe zeigen wollen? Wie kleinliche Begriffe müßte man, um so etwas zu glauben, von Würde (die doch bei Jesu, als Religionsstifter nur moralisch seyn konnte) haben? Und zu einer so unwürdigen Verherrlichung Jesu durch einen äussern Glanz seines Gesichts und seiner Kleidung sollte der Allweise seine Allmacht mißbrauchen? — Wem sollte nicht

schon dieß auffallen? Doch dieß ist noch der geringste, wenn gleich der erste, Zweifel, der bei dieser Erzählung jedem Unbefangenen aufstoßen muß. — Sogar Moses und Elias sollen sich während dieses Glanzes bei Jesu eingefunden, und sich mit ihm unterredet haben! — Die Seelen des Moses und Elias kamen also aus dem Ort der Seligen. Woher erhielten sie aber ihre Leiber, mit denen sie erschienen? denn die Jünger Jesu sahen ihre Gestalt. Kamen diese Leiber so eben aus dem Grabe? Dieß glaubte wirklich Mosche von dem Moses*). Gewöhnlich aber nahm man an**), daß Moses bald nach seinem Tode wieder auferwecket, und in den Himmel aufgenommen worden sey. Wo ist aber nur irgend eine Spur dieser Himmelfahrt des Moses? — Elias, meint man, wäre ja ohnehin lebendig gen Himmel gefahren; und so hätten beide ihre verklärten Körper gehabt, womit sie sich nun vom Himmel auf diesen Berg begeben hätten, um sich mit Jesu zu unterreden. — Allein, daß Elias nicht wirklich bei lebendigem Leibe in den Himmel aufgefahren sey, bedarf doch wohl in unsern Tagen keines ausführlichen Beweises mehr. Man vergleiche nur Eichhorns allgem. Bibliothek der bibl. Litteratur. B. IV. S. 215. ff. ***). —

---

*) Erklärung der Sonntags-Evangelien. Th. I. S. 614.

**) Vgl. Heumann, Witsius und Olearius an d. a. a. O. O.

***) Die ganze Geschichte der Himmelfahrt des Elias kann weiter nichts, als entweder eine Volkssage, daß Elias durch die Lüfte (שָׁמַיִם) wegaeführt worden sey, oder eine dichterische Beschreibung seiner plötzlichen Entfernung aus dem Zirkel der Propheten seyn. An eine Aufnahme in den Ort der Seligen konnte der Jude bei der Aufnahme in die Luft gar nicht denken, weil der Sitz der Seligen nie bei den Hebräern Himmel hieß.

Digitized by Google

Das Natürlichste bliebe also doch immer bei der buchstäblichen Erklärung dieser Geschichte, daß Moses und Elias in einem angenommenen Scheinkörper vom Himmel herabgekommen, und bei der Verklärung Jesu auf dem Berge erschienen wären. — Gewiß eine höchst sonderbare Erscheinung längst vollendeter Geister auf der Erde! Schon an sich müßte eine solche Erscheinung sehr verdächtig seyn. — Aber weswegen traten denn Moses und Elias diese Reise an? Und aus welchen Ursachen erhielten sie denn diesen Auftrag von Gott (denn ohne einen solchen göttlichen Befehl wäre wieder alles dunkel in dieser Geschichte)? — Diese müßten doch höchst wichtig gewesen seyn. Vielleicht um wichtige Dinge zu offenbaren? Wem? Jesu selbst? Dieser war ja selbst göttlicher Lehrer, Gesandter Gottes an die Menschen, um ihnen den Willen seines himmlischen Vaters zu offenbaren. Und himmlische Nachrichten, die sie hätten mitbringen können, konnten unmöglich zu einer Offenbarung für Menschen gehören; diese kann nur prak-

---

Der Jude dachte also ohnehin dabei nur an ein schnelles Wegrücken an einen unbekannten Ort auf der Erde. Die Prophetenschüler suchten ihn auch noch auf der Erde, und glaubten, er habe sich nur in die Einsamkeit in einem entfernten Thale oder auf einem Berge zurückgezogen (2. B. d. Könige II., 16). Sie irrten auch darin nicht, denn viele Jahre nach seiner vorgeblichen Himmelfahrt schrieb Elias noch einen Brief an den König Joram (2 Chron XXI., 12.). Dieß ist wohl der sicherste Beweis, daß Elias nicht wirklich gen Himmel gefahren sey; daß also nur der innere Drang, der ihn plötzlich in eine Einsamkeit fortriß, entweder bildlich so beschrieben wurde, oder die Volkssage veranlaßte, daß er durch die Luft in eine andere Gegend fortgeführt worden sey. —

Digitized by Google

tische Wahrheiten enthalten. Auch finden wir nirgends eine Spur von einer solchen neuen Offenbarung, die Jesus dieser Unterredung mit Moses und Elias zu verdanken gehabt hätte; und Lukas meldet ausdrücklich (Kap. IX., 31.) daß ihre Unterredung den Tod Jesu betroffen habe (Ich disputire hier nur κατ' ἄνθρωπον, denn ich habe schon erklärt, daß ich diese Nachricht für eine alte christliche Glosse halte.). Das wußte ja Jesus selbst; er sprach öfter von seinem bevorstehenden Leiden. Oder geschah' es, um seine Schüler mit dieser Bestimmung ihres Lehrers bekannt zu machen? Allein diese hatten auch nachher noch keinen Sinn für einen leidenden Messias, und verstanden Jesum gar nicht, wenn er von seinen Leiden und seinem Tode sprach (Luc. XVIII, 34.). Oder war die Absicht dieser Unterredung, Jesum zu seinem bevorstehenden Leiden vorzubereiten und zu stärken? Hatte das Jesus nöthig? Hatte er nicht in sich selbst Stärke genug? Bedurfte er zu einer solchen Stärkung nicht einmal eines Engels in dem Leiden selbst*); wie viel weniger einer solchen himmlischen Erscheinung lange vorher? Und ganz blieb doch Jesus nicht von diesem Seelenkummer verschont; er zitterte und zagte in Gethsemane, und dichter Angstschweiß floß von seinem Gesichte. Alles dieses kann also nicht die Ursache dieser wunderbaren himmlischen Erscheinung gewesen seyn. — Sollte Jesus durch diese Verklärung und durch die himmlische Erscheinung des Moses und Elias verherrlichet, in seiner Messiaswürde dargestellt, und durch die Stimmen vom Himmel feierlich für den erwarteten Messias erklärt werden: warum geschah alles dieß nicht vor dem jüdischen Volke, oder vor seinen Feinden, besonders vor

*) Vgl. die vorhergehende Abhandlung.

dem jüdischen hohen Rathe? Diese hatten ja kurz vorher ein solches glänzendes Zeichen seiner Messiaswürde von ihm verlangt. Warum gerade nur vor seinen vertrautesten und verständigsten Schülern, dem Petrus, Johannes und Jakobus? Diese waren ja schon lange von der Messiaswürde Jesu überzeugt; und noch kurz vorher hatte Petrus im Namen der übrigen Schüler Jesu das feierliche Glaubensbekenntniß Matth. XVI. vor Jesu selbst abgelegt. Sie bedurften zwar immer einer Befestigung ihres Glaubens an Jesum: konnte dieß aber nicht durch natürliche Mittel geschehen? Mußte Gott deßwegen so ausserordentliche Begebenheiten erst herbeiführen? Freilich hätte eine solche himmlische Verherrlichung Jesu vor dem Volke und vor dem hohen Rathe zu Jerusalem ihre große Bedenklichkeit gehabt: das Volk hätte ihn wohl zu seinem Könige feierlich ausgerufen, und gegen die Römische Oberherrschaft rebellirt; seine Feinde hingegen hätten selbst eine solche Erscheinung einer Wirkung des Teufels zugeschrieben, und wären also doch ungläubig geblieben. Aber man hätte doch eher eine vernünftige Absicht einer solchen himmlischen Verherrlichung Jesu eingesehen, als da sie nur an einem abgelegenen einsamen Orte, und zwar bloß vor seinen drei vertrautesten Freunden, die keines neuen Beweises seiner Messiaswürde bedurften, und nicht einmal vor allen seinen Schülern, vorfiel. Das letztere hätte man doch wenigstens erwarten können, wenn ja die Absicht der Verklärung Christi bloß auf seine Jünger eingeschränkt bleiben sollte; denn unter den übrigen Anhängern Jesu gab es noch manche schwache, die einer Befestigung in ihrem Glauben an ihn gar wohl bedurften. Aber gerade diese sollten ja auf ausdrücklichen Befehl Jesu (Matth. XVII, 9.) nicht einmal etwas davon vor seiner Auferstehung erfahren; und sie erfuhren auch nach

Digitized by Google

Luc. IX, 36. wirklich nichts davon. — Was konnte denn also noch diese Verklärung Jesu bei seinen drei vertrautesten Freunden für eine Absicht haben? — Um sie von der Uebereinstimmung der Lehre Jesu mit dem Gesetze und den Propheten auf eine sichtbare und feierliche Art zu überzeugen? Allein diese Uebereinstimmung lehrte ja Jesus selbst; und nach jüdischer Hermeneutik konnten sie sich leicht davon überzeugen, ohne allen höhern Einfluß. — Oder sie in dem Glauben an die künftige Auferstehung zu befestigen? Allein diese glaubten sie ohnehin schon, da sich Jesus in dieser Lehre mehr zu den Pharisäern, als zu den Sadducäern hinneigte; und sie machten auch nirgends Gebrauch von diesem Argumente für die Auferstehung der Todten; sondern sie beriefen sich mehr auf die Auferstehung Christi. — Oder um sich von der künftigen Herrlichkeit Jesu einen vorläufigen Begriff zu machen? Allein wenn sie die künftige Herrlichkeit Jesu nach dieser Verklärung auf dem Berge hätten beurtheilen wollen, so wäre wohl ihr Begriff davon ziemlich sinnlich geworden. Nun aber war es ja die Maxime Jesu, seine Schüler von den sinnlichen Begriffen des Messiasreichs immer mehr abzuziehen, wenn gleich nicht mit Gewalt diese bei ihnen zu unterdrücken. — So läßt sich demnach keine einzige vernünftige Absicht, die den Unbefangenen befriedigen könnte, von dieser Verklärung Jesu nach dem buchstäblichen Sinn der Erzählung gedenken. — Ich habe hier alle von den Vertheidigern dieser Geschichte angeführten Absichten Gottes treulich referirt, und noch manche andere Möglichkeit durch eigenes Nachdenken beigefügt; aber keine von allen kann den Religionsphilosophen befriedigen. — Ich weiß zwar wohl, daß es sehr übereilt geschlossen wäre: „Ich kann mir keine vernünftige Absicht von dieser oder jener ausserordentlichen Begebenheit denken: also — ist sie auch

nicht geschehen. Der menschliche Verstand ist viel zu kurzsichtig, als daß er je ohne Verwegenheit so rasch aburtheilen dürfte. Allein wenn sich doch gar keine vernünftige Absicht bei allem Nachdenken in einer Erzählung auffinden läßt, ja wenn sogar manches Datum der Weisheit und Majestät Gottes unwürdig ist, und der moralischen Würde Jesu gerade zu widersprechen scheint: so wird doch gewiß eine Begebenheit dadurch sehr verdächtig. — Kommen nun noch andere höchst unwahrscheinliche Umstände in eine solche biblische Geschichte, die an's Mährchenhafte gränzen, hinzu, finden sich sogar Data in der Erzählung selbst, woraus sich so ziemlich erklären läßt, wie eine Begebenheit so in's Unwahrscheinliche gesponnen werden konnte, ohne Nachtheil des Characters der dabei interessirten Personen: so ist man es Gott selbst, man ist es Jesu und den Aposteln schuldig; es ist also moralisch nothwendig, die buchstäbliche Wahrheit einer solchen Erzählung zu verlassen, und eine natürliche, leichte und anständige Erklärung derselben zu versuchen. — In dieser Absicht füge ich noch einige auffallende Umstände in dieser Erzählung von der Verklärung Christi hinzu. — Woher wußten dann die anwesenden drey Freunde Jesu sogleich, daß die von ihnen bei Jesu gesehenen Personen gerade Moses und Elias seyen? — Aus einer besondern göttlichen Offenbarung? Davon sagt uns die evangelische Geschichte kein Wort; und sie wäre auch höchst überflüssig gewesen, da sie nachher leicht von Jesu selbst die Namen der Prrsonen hätten erfahren können. Wie sollte aber die göttliche Weisheit ihnen etwas Ueberflüssiges offenbaren? Ueberdieß redet auch Petrus so, — nach den drey Evangelisten (Matth. XVII, 4. Marc. IX, 5. Luc. IX, 33.) — als wenn er schon lange mit den beiden Personen, Moses und Elias, bekannt wäre. Woher kannte er sie nun? Aus dem Gebete

Jesu, worin des Moses und Elias Erwähnung geschehen wäre? Wo steht aber dieß, daß Jesus des Moses und Elias in seinem Gebete gedacht habe. Und wie? und warum gedachte er ihrer? Und was konnte Petrum berechtigen, zwei Personen, deren Gestalten ihm vorschwebten, nachdem er über dem Gebete Jesu eingeschlafen war, gerade für die Personen zu halten, deren Jesus in seinem vorhergehenden Gebete erwähnt hatte? Denn man hat doch volles Recht nach dem Lukas anzunehmen, daß die Jünger Jesu über seinem Gebete eingeschlafen, und erst über der Verklärung desselben wieder aufgewacht seyen: auch die übrigen Evangelisten können sehr gut damit vereiniget werden*). — Oder hat vielleicht Petrus die beiden Personen aus ihrer eigenen Unterredung erst kennen lernen? Das war wieder nicht möglich: die Zeit war dazu viel zu kurz; denn während der angeblichen Unterredung schliefen ja die Jünger (Luc. IX, 31. 32.); und kaum erwachten sie über der Verklärung Christi, (wo aber Petrus selbst noch nicht zu sich gekommen war — μὴ εἰδὼς, ὃ λεγει, Lucas IX, 33.) so verschwanden schon diese Personen vor ihren Augen, und sie hörten nur noch den Schall vom Himmel (Luc. IX, 34. 35.). Sie können also nur äusserst wenig, und kaum nur

*) Dieß hat besonders Blasche in seinen Erklärungen schwerer Stellen des N. T. Th. II., S. 153. ff. deutlich gezeigt. Und so selten ich sonst mit dem seligen Blasche zusammentreffe, so bemerke ich doch mit Vergnügen, daß ich in Ansehung des Wortsinnes, des Zusammenhanas der einzelnen Verse, und der Harmonie der Evangelisten hier vollkommen mit seiner Erklärungsart dieses evangelischen Abschnittes übereinstimme, und diese auch bei meinem Versuche voraussetze. —

Digitized by Google

noch die letzten Worte von der Unterredung dieser Personen gehört haben; denn es heißt ausdrücklich Matth. XVII, 5. ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος, ἰδοὺ, νεφέλη φωτὸς ἐπεσκίασεν αὐτούς. — Nach dem buchstäblichen Sinne der Erzählung bleibt es also ein unauflösliches Räthsel, woher Petrus den Moses und Elias gekannt habe. — Nach allen diesen angeführten auffallenden Umständen und unauflöslichen Schwierigkeiten der historischen Wahrheit des buchstäblichen Sinnes dieser Erzählung sind wir demnach genöthiget, zur Ehre Jesu, und zur Rettung der evangelischen Geschichte jene historische Wahrheit des Buchstaben aufzugeben, und durch andere und zwar freyere Erklärungsversuche die historische Wahrheit erst aufzusuchen, welche bei dieser Erzählung zum Grunde liegt. Indem wir dieß unter solchen Umständen, und zwar zur Ehre des Christenthums wagen, kann und wird uns gewiß kein vernünftiger Verehrer Jesu einer Frivolität beschuldigen. Irren wir, so irren wir aus Gründen; und dieß ist vor Gott und unserm Gewissen unläugbar eher zu verantworten, als blind glauben ohne Gründe. —

Hier giebt es nun mehrere mögliche Erklärungsarten, die schon versucht worden sind, oder doch versucht werden könnten. Ich will hier nur des Zusammenhanges wegen die bedeutendsten ganz kurz anführen, weil man sie in andern bekannten Schriften weiter ausgeführt findet, und zugleich meine Gründe beifügen, warum ich sie so, wie sie aufgestellt worden sind, nicht annehmen kann. — Erstlich könnte man zu einer übernatürlichen Vision seine Zuflucht nehmen, durch deren Lebhaftigkeit die drei Schüler Jesu getäuscht worden wären, alles in der Vision Vorgestellte für wirkliche Empfindung zu halten. Es giebt ja

mehrere Beispiele von Visionen im N. T.; z. B. des Petrus, Apostelgesch. X. und des Paulus 2. Kor. XII. Dadurch würde allerdings so manche Schwierigkeit der Erzählung wegfallen, und so manches Unglaubliche in derselben verschwinden; denn alles das hätten die Jünger alsdann nicht wirklich, sondern nur in einer Vision gesehen: dazu paßte auch der von Jesu nach Matth. XVII, 9. gebrauchte Ausdruck ὅραμα (חזון) völlig. Nur freilich müßte hier wieder ein Wunder angenommen werden, wenn gleich kein so vielfaches, als bei der Voraussetzung einer wirklichen Begebenheit. Die oben angeführten Gründe also, welche überhaupt eine übernatürliche Wirkung Gottes hier unwahrscheinlich machen, stehen auch einer übernatürlichen Vision entgegen. Und so lange die Absichten Gottes, welche er durch eine übernatürliche Vision hätte erreichen können, auch durch natürliche Mittel erreicht werden konnten: dürfen wir nicht zu solchen Erklärungen, welche noch immer ein auffallendes Wunder voraussetzen, unsere Zuflucht nehmen. — Nun könnte man sagen: so nehme man mit Balth. Becker*) eine natürliche Vision an. Diese hat allerdings hier sehr viel für sich. Nur muß aber eine solche natürliche Vision durch natürliche Ursachen vorbereitet seyn. Welche sind diese? Nach den bisherigen Versuchen sind diese noch nicht klar. Vielleicht aber wird durch meinen in der Folge aufzustellenden Versuch diese Erklärungs-Hypothese einer natürlichen Vision mehr Wahrscheinlichkeit gewinnen, wenn sich nämlich aus diesem Versuche die natürlichen Ursachen einer Vision leichter entwikeln lassen; ob mir

*) In s. bezauberten Welt, übers. von Schwager. Th. II. S. 44.

gleich dieſe Erklärungsart noch immer nicht nothwendig ſcheint. Auch ohne natürliche Viſion wird ſich vielleicht das Ganze leicht erklären laſſen. — Wollten wir ferner annehmen, daß alles das, was die Evangeliſten von der Verklärung Jeſu erzählen, den drei Jüngern, oder wenigſtens nur einem von ihnen, bloß im Traum vorgekommen ſey: ſo würde ſich zwar eines Theils mancher Umſtand daraus ſehr natürlich erklären laſſen; aber andern Theils würden wir mit neuen Schwierigkeiten zu kämpfen haben. Wie konnte ein bloßer Traum ſo lebhaft ſeyn, daß dieſe Jünger ihn ſelbſt nach dem Erwachen noch für wirkliche Begebenheit hielten, wie nicht nur die Evangeliſten, ſondern auch Petrus ſelbſt 2. Petr. I, 16 — 18.) ausdrücklich bezeugen? Und gerade denjenigen Umſtand, der in der ganzen Erzählung die meiſte Schwierigkeit macht, nämlich die Erſcheinung des Moſes und Elias in der Geſellſchaft Jeſu, und deren allmähliges Verſchwinden in den Wolken, ſo wie die Stimme vom Himmel ſagt (IX, 32.) nachdem ſie ſchon erwacht waren (διαγρηγορήσαντες). Dieſe Hypotheſe, welche alles in einen Traum umſchafft, ſteht alſo mit der wirklichen Erzählung in offenbarem Widerſpruch. — Hrn. Eck's Hypotheſe, welche alles aus einem optiſchen, durch Nebenſonnen bewirkten Betrug zu erklären ſucht, iſt ſchon in dem Programm des Herrn Dr. Rau*) widerlegt worden. Sie iſt zu gekünſtelt, als daß ſie haltbar ſeyn könnte. — Am meiſten Beifall fand bisher die ältere Hezel'ſche Erklärungsart, der auch Hrn. Dr. Rau in ſeinem Programm beitritt. Sie hat auch in der That ſehr

*) Symbola ad illustrandam Evangelistarum de metamorphosi Jesu Christi rationem. Erlangae, typis. A. F. Jung. MDCCXCVII. 4.

Digitized by Google

viel für sich. Der Glanz Jesu läßt sich sehr gut aus den hellen Blitzen bei einem starken Gewitter, sowie die Stimme aus einem Donnerschlag (vergl. Matth. XVII, 5. XXIV, 31. Joh. XII, 28. 29.) erklären: auch der Umstand, daß die Jünger auf die Erde niederstürzten, (Matth. XVII, 6.) scheint dieß zu bestätigen. Die Unterredung des Moses und Elias mit Jesu konnte erst späterhin bei weiterem Nachdenken, worüber sich wohl diese beiden mit Jesu unterredet haben möchten, von Petrus oder andern ihnen in den Mund gelegt worden seyn. Aber weniger deutlich ist aus dieser Hypothese, wie die Blitze auch noch zwei menschliche Gestalten ihren Augen darstellen konnten, die sich mit Jesu unterredeten! und noch weniger erklärt sie uns, warum die Jünger diese Gestalten gerade für Moses und Elias gehalten haben: diejenigen Schwierigkeiten ganz abgerechnet, welche nur die neuern Erläuterungen des Herrn GRR. Hezels aus der Electricität herbeigeführt haben *). — Auch diese so scheinbare Hypothese, die gewiß sehr viel Wahres enthält, konnte mich also bisher nicht befriedigen. Ich machte daher schon vor mehrern Jahren einen neuen Versuch, der jetzt, nachdem Herr Prof. Kühnöl seine Traumhypothese aufgestellt hat **), einer bloßen Composition aus beiden Hypothesen mit einigen Modificationen ähnlich sehen mag. — Mir selbst aber war es eine sehr angenehme Ueberraschung, meine Vorstellungsart größtentheils mit der Darstellung des Herrn Prof. Kühnöl

*) Hezels Schriftforscher Bd. II. St. 3. S. 595. ff. vergl Ecks Versuch, die Wundergeschichten des N. T. aus natürlichen Ursachen zu erklären ꝛc. ꝛc. S. 337. Zusatz.

**) in s. Pericop. Evangel. Lips. 1796. p. 126.

übereinstimmend zu finden. Diese Uebereinstimmung bestärkte mich noch mehr in meiner Meinung.

Ich gehe nun zu diesem Versuche selbst über, und übergebe ihn der genaueren Prüfung denkender Schriftforscher, muß aber doch zur richtigern Beurtheilung desselben einige exegetische Observationen vorausschicken, welche ich dabei vor Augen gehabt habe, zumal da man sie in den gewöhnlichen Lehrbüchern der Hermeneutik des N. T. vergeblich suchen möchte. —

1. Die Schüler Jesu erzählten eine Begebenheit, wie sie dieselbe dachten und sich erklärten, nicht blos das, was sie wirklich erfahren hatten. — Thatsachen von eigenem Urtheil darüber zu entscheiden, war nicht die Sache des Orientalers; sondern die Begebenheit und das Raisonnement darüber floß in Ein Ganzes bei seiner Erzählung zusammen. — Diese Bemerkung dringt sich uns überall im A. und N. T. auf; und ohne sie blieben unauflösliche Schwierigkeiten in der biblischen Geschichte. Dieß muß uns zwar bei dem Lesen der biblischen Geschichte vorsichtig machen, daß wir nicht überall bei dem Buchstaben stehen bleiben; aber die Redlichkeit der Evangelisten leidet darunter nicht: denn jeder andere Jude würde unter denselben Umständen und bei derselben Geistesstimmung ebenso geurtheilt und erzählt haben. So auch hier. Da die Schüler Jesu soeben vom Schlafe erwachten, so frappirte sie ein ungewöhnlicher Glanz, den sie an Jesu bemerkten: sie glaubten noch schlaftrunken bei Jesu zwei Personen zu erblicken: die sie für Moses und Elias hielten: ein Donner erschreckte sie; in ihm glaubten sie, da man ohnehin in einem Gewitter Gott gegenwärtig und sich nahe dachte, eine Stimme Gottes zu hören. Alles dieß mußte sie sehr frappiren. Sie glaubten ohnehin schon an die Messias-

Digitized by Google

würde Jesu, und hatten kurz vorher (Matth. XVI, 16.) ein lautes Bekenntniß davon Jesu selbst abgelegt; sie sahen demnach der feierlichen Einweihung seines Messiasreichs nach jüdischen Begriffen sehnsuchtsvoll entgegen. Dürfen wir uns also wundern, wenn sie die ganze Begebenheit für etwas Wunderbares hielten, und sie auch nach ihrer Vorstellung, die sie sich davon machten, ins Wunderbare malten? Sie wollten gewiß mit ihrer Beschreibung niemand täuschen; aber bei aller ihrer Redlichkeit waren sie doch unvermögend, die Sache selbst von dem Eindruck, den diese nach ihren Erwartungen, die sie von dem Messiasreiche Jesu hatten, auf sie machen mußte, zu trennen. Und sie konnten dieß um so weniger, da sie damals soeben aus dem Schlafe erwachten (Luc. IX, 32.), wo man nicht sogleich das soeben Geträumte von dem wirklich Empfundenen deutlich unterscheiden kann, wo also die Vorstellungen im Schlafe und im Wachen, besonders wenn sie große Aehnlichkeit mit einander haben, in einander fließen, und gleichsam nur Ein Ganzes bilden. — Daher kommt es auch, daß die Verklärung Jesu, die doch während des Schlafs der Jünger vorgefallen seyn müßte, eben so zuversichtlich erzählt wird, als wenn die Schüler Jesu die ganze Zeit über gewacht, und alles selbst mit Augen angesehen hätten, und in eben den Worten als Thatsache vorgetragen wird, wie das, was die Jünger nachher wirklich empfunden haben; obgleich jedermann einsieht, daß sie das, was während ihres Schlafs vorging, schlechterdings nicht bezeugen konnten.

2. Nach Maaßgabe dieser so gedachten und so räsonnirten Geschichte dachten die Apostel sich auch den Zusammenhang der einzelnen Thatsachen. Sie konnten ihn nicht an-

ders denken, als gerade nach der Ansicht, welche sie von der ganzen Begebenheit hatten. Wir dürfen daher auch nicht ängstlich an der Ordnung hängen, in welcher eine Begebenheit in den Evangelien erzählt wird, und nicht schon voraussetzen, daß alles wirklich so in der von den Evangelisten angegebenen Ordnung aufeinander gefolgt sey; denn diese hing ja von ihrer eigenen Ansicht der ganzen Begebenheit ab. Haben wir diese glücklich aufgefaßt, so sehen wir auch den Grund der bestimmten Zusammenstellung der einzelnen Thatsachen. Und dieß giebt uns ein Recht, diese Spur zu verfolgen, und die Aufeinander- und Auseinanderfolge der einzelnen Thatsachen auch wohl anders zu stellen, als in den Evangelien geschehen ist, um uns auf diesem Wege so Manches natürlich zu denken, und in einem natürlichen Zusammenhange zu erblicken, was die Apostel nach ihrer Ansicht in einem übernatürlichen Zusammenhange denken mußten. Ja oft liegen in der Erzählung selbst, gerade wie hier, deutliche Spuren, wie wohl die einzelnen Data in einem natürlichen Zusammenhange gestanden haben mögen. Die Apostel erzählen ehrlich gerade so, wie sie selbst die Begebenheit dachten; sie wollten nicht täuschen. Da sie aber die Sache übernatürlich ansahen, so konnte es nicht fehlen, sie mußten durch ihre Ansicht und Zusammenstellung der einzelnen Thatsachen wider ihren Willen den richtigen Gesichtspunct und den wahren Zusammenhang der Begebenheit verrücken. Wir haben also das volle Recht, durch Verfolgung der in der Erzählung selbst liegenden Spuren den wahren Zusammenhang — nach unserm bestem Wissen und Gewissen, so gut es sich in einer solchen weiten Entfernung thun läßt — wieder herzustellen, und die Aufeinanderfolge in einer andern, aber natürlichen und ungekünstelten Ordnung zu denken. —

Digitized by Google

3. Was einer von den Aposteln gesagt, gethan, gesehen, und überhaupt erfahren hat, das wird oft so in den Evangelien ausgedrückt, als wenn sie es alle gesagt, gesehen oder erfahren hätten. Wenn z. B. Petrus, der überhaupt nach seinem Character überall voran war, nach dem einen Evangelisten etwas zu Jesu gesagt oder gethan hatte, das erzählt ein anderer Evangelist so, als wenn sie alle es gesagt oder gethan hätten. So auch, wenn Jesus etwas zu dem Petrus sagte, so wird es von einem andern Evangelisten so erzählt, als wenn Jesus es zu allen gesagt hätte. — Wenn also Petrus etwas gesehen zu haben glaubte, besonders in einer kleinen Gesellschaft: so wird dieß so erzählt, als wenn sie es alle gesehen hätten. Dieß war sehr natürlich. Petrus erzählte von etwas, was er in Gesellschaft mit ein Paar Andern gesehen zu haben glaubte: „Wir haben es gesehen." Und er konnte dieß um so mehr, wenn das, was er allein empfunden hatte, mit solchen Umständen verbunden gewesen war, welche wirklich alle erfahren hatten, und mit Grund der Wahrheit bezeugen konnten. Von Petrus kamen wohl die meisten Erzählungen in den drei Evangelien aus einem gemeinschaftlichen Sagenbuche, in welchem nach der Erzählung des Petrus, z. B. bei gegenwärtiger Verklärungsgeschichte, vorausgesetzt wurde, daß alle drei dasselbe gesehen hätten; denn sie waren ja auf dem Berge beisammen. Es ist also sehr natürlich, daß etwas von allen hier erzählt wird, was eigentlich nur Petrus erfahren hat. — Dazu kam, daß man ohnehin in der Folge die ganze Sache als etwas Objectives betrachtete, und nach der Erzählung des Petrus auch nicht anders ansehen konnte; und so ließ man um so mehr alle drei Jünger daran Theil nehmen. — Auf diese Weise verschwindet die Hauptschwierigkeit einer

Traumhypothese, „daß es doch sehr unwahrscheinlich sey, daß alle drei einerlei Traum gehabt haben sollten.“ Wenn auch nur Petrus allein einen Traum gehabt hat, so konnte die alte Sage, aus guten Gründen, die Sache so vortragen, als wenn sie alle dasselbe empfunden hätten. Wir aber haben nun das Recht, indem wir eine solche sonderbare Begebenheit natürlich zu erklären suchen, ein gewisses Phänomen wieder nur auf Einen einzuschränken, nämlich auf denjenigen, der nach der ganzen Erzählung gewiß etwas zu sehen glaubte, wie hier Petrus, der nach dem Erwachen von Moses und Elias wirklich sprach, wo die andern beiden schwiegen. Denn sobald einmal entschieden ist, daß eine Begebenheit nicht so vorgefallen seyn könne, wie sie erzählt wird, sobald also eine natürliche Erklärungsart derselben gesucht wird: so darf man auch nicht mehr an einzelnen Worten hängen; sondern man muß nun nach sorgfältiger Ueberlegung der Umstände nur die Thatsachen aufsuchen, welche wahrscheinlich der Erzählung zum Grunde lagen, und zeigen, wie daraus eine solche Erzählung in aller Unschuld zusammengesetzt werden konnte. Endlich ist es doch ein auffallender Umstand, daß hier gerade die drei Jünger den Moses und Elias gesehen haben sollen, die auch bei der angeblichen Erscheinung des Engels zur Stärkung Jesu Luc. XXII, 43. gegenwärtig gewesen sind, von der ich doch in der ersten Abhandlung erwiesen zu haben glaube, daß sie nicht stattgefunden haben könne. —

Nach Vorausschickung dieser exegetischen Observationen lege ich nun meinen Versuch selbst vor, der sich darauf gründet, und dadurch wohl auch seine Unwahrscheinlichkeit, und den Schein von Gekünsteltem, den er nach der gewöhnlichen Auslegungsmethode haben müßte, wenigstens größtentheils verlieren möchte. Ich denke mir nämlich den ganzen Vorfall so: — Jesus

Digitized by Google

ging mit seinen drei vertrautesten Schülern, Petrus, Jakobus und Johannes, gegen Abend auf einen hohen Berg, um dort zu beten, und doch in dieser Einsamkeit nicht ohne alle Gesellschaft zu seyn. Die Höhe des Bergs, die feierliche Stille, der reine Himmel — alles lud zu feierlichen Betrachtungen ein. Petrus hatte sechs Tage vorher ein feierliches Bekenntniß der Messiaswürde Jesu (Matth. XVI, 16. abgelegt, das wohl in den folgenden Tagen noch weitere Unterredungen der Jünger über diesen Gegenstand veranlaßte. War nun ihre Seele voll von diesem Gegenstande, so war es natürlich, daß diese Lieblingsmaterie an dem feierlichsten Orte, wo ohnehin die Seele mehr, als anderswo zu erhabenen Empfindungen gestimmt ist, und sich gleichsam mit dem Berge in in höhere Regionen erhebt, ein Hauptgegenstand ihrer Unterredungen mit Jesu und unter sich wurde. — Jesus betete nun — nicht ferne von ihnen; durch dieses Beispiel, durch ihre eigenen Empfindungen, die sich in ihre Seele drängten und durch die Feierlichkeit des Orts selbst aufgemuntert, beteten auch sie — beteten zu Gott, daß das Messiasreich Jesu nun bald seinen Anfang nehmen, und Jesus in seinem Glanze erscheinen möge. Dieß war ja der Lieblingswunsch ihres Herzens, und sie konnten sich hier — auf dem hohen Berge — dieses Reich so lebhaft denken — Jesum in seinem Glanze und in der Gesellschaft des Moses und Elias, die nach der unter den Juden herrschenden Meinung den Messias in der Errichtung seines Reiches mächtig unterstützen sollten *). — Ueber diesen süßen Träumen schliefen sie

*) Daß Elias in dieser Absicht wiederkommen werde, war allgemeine Meinung der Juden, Syrach XLVIII, 9. 10. Matth. XI, 14. XVI, 14. Joh. I, 21. Und

ein — und träumten fort. — Ein Gewitter zog auf; es blitzte*). Dieser Blitz wirkte auf die Imagination

---

deswegen haben auch neuere Ausleger keinen Zweifel darüber, wie diese Jünger an den Elias denken konnten: Aber daß die Juden bei der Ankunft des Messias auch den Moses wieder erwartet haben sollen, halten mehrere für unerweislich. Auch Herr Dr. Rau sagt in dem angezeigten Programm p. 10. „At eur hos (Mosen et Eliam), non alios viros, adesse et cum *Jesu* colloqui existimarunt? Qui hujus rei causam in eo inveniunt, quod Judaeos spem habuisse adserunt, fore, ut Moses et Elias temporibus Messiae in vitam redirent, difficultatem non plane expediunt. Nam etsi Eliae reditus a Judaeis exspectari solebat, quod vel ex Matth. XI, 14. XVI, 14. et Joh. I, 21. recte colligitur: tamen eos de Mose eamdem habuisse spem, demonstrari nequit.“ — Ich dächte aber doch, daß auch diese Erwartung des Mose aus den von Lightfoot, Schöttgen (und aus diesen von Wetstein) und von Eisenmenger gesammelten Stellen mit ziemlicher Gewißheit hervorgienge, wenn gleich im N. T. keine andere Spur als gerade hier, davon vorkommt. Ich will hier nur *einige* Stellen daraus anführen. Debar. Rabb. fol 293 4. „Dixit Sanct. Benedictus Mosi, sicut vitam tuam dediti pro Israele in hoc saeculo, si tempore futuro (עילם הבא, tempore Messiae), quando mittam ad eos Eliam prophetam, vos duo venietis simul שניכם באין באחרת In dem Targ. Hieros. Parasch, Bo, wird der Ort bestimmt, woher Moses zur Zeit des Messias kommen werde: „Moses venit e deserto משה יפיק מן כי ברברא Die Juden konnten auch dem Messias keine angesehenern und berühmteren Gehülfen geben, als den Moses und Elias, denn Moses war der Stifter der jüdischen Religionsverfassung und Elias der Reformator derselben,

*) Daß ein Gewitter damals aufgestiegen sey ist wohl jetzt keinem Zweifel mehr unterworfen. Nicht nur die die Nachricht νεφέλη φωτὸς ἐπεσκίασεν αὐτοὺς

der schlafenden Jünger (wie wir alle wissen, daß ein starker Schall, ein Blitz u. dgl. ähnliche Phänomene im Traume erregen, sich an die herrschenden Ideen des Traums anknüpfen, und diese modificiren). Sie — oder vielleicht nur Petrus allein (nach der dritten Observation) — sahen nun Jesum, von dessen Reiche sie ohnehin träumten, mit einem Glanze umgeben. Und um so leichter konnte der ihre Augen blendende Blitz diese Idee an ihren Traum anknüpfen, da man ohnehin den Messias in einer glänzenden Gestalt erwartete (Matth. XVI, 24. 2 Thess. I, 10.), und da überhaupt die ganze alte Welt einen solchen Schimmer, der besonders das Haupt umstralte, für ein Symbol einer besondern göttlichen Gunst, für ein unterscheidendes Kennzeichen der Günstlinge und Vertrauten der Gottheit hielt (2 Mos. XXXIV, 29. Matth. XIII, 43 *). Sogleich knüpfte sich die Idee von feierlicher Errichtung des Messiasreiches an; denn in einem solchen Glanze sollte ja der Messias bei seiner Ankunft erscheinen. Und so mußten denn auch Moses und Elias, diese beiden Hauptgehülfen des Messias, an welche sie wohl schon vorher wachend gedacht hatten, in diesem Traume auftreten, und sich mit Jesu von seinem Reiche unterhalten. Petrus fühlte sich in diesem Augenblicke der Herrlichkeit des Messias, und in dieser Gesellschaft des Moses und Elias so selig, daß er,

---

(Matth. XVII, 5.) führt uns darauf, vergl. 2. Mos. XIV. 20. 24. XIX. 9. 16 XXIV. 16 — 18.; sondern auch die φωτὴ ἐκ τῆς νεφέλης, vergl. Ps. XXIX. 3.

*) Wetstein hat zu Matth. XVII, 2. eine Menge Stellen aus griechischen, römischen und jüdischen Schriftstellern angeführt, welche diese Vorstellungsart der alten Welt beweisne.

Digitized by Google

um diese Wonne noch länger zu genießen, einige Laubenangelegt wünschte (vergl. die erste und zweite Observation). — Inzwischen kam das Gewitter immer näher, und ein neuer starker Donner weckte die Jünger auf. Das Bild Jesu in seinem himmlischen Glanze, und seiner beiden sich mit ihm unterredenden Gehülfen, des Moses und Elias, schwebte noch vor Petrus, indem er plötzlich durch den Donner aufgeweckt wurde *). Das geträumte Bild des Glanzes Jesu wurde noch durch einige helle Blitze unterhalten, das Bild des Moses und Elias aber verlor sich natürlich in die Gewitterwolke. Auf den Blitz, der noch den Glanz Jesu vor seinen, vielleicht noch halb geschlossenen, Augen unterhielt **), folgte ein heftiger Donnerschlag, der ihn völlig ermunterte, aber auch erschreckte. Er war ihm,

---

*) Es ist eine bekannte Erfahrung, daß bei einem plötzlichen Erwachen von einem lebhaften Traume die Bilder dem Schlaftrunkenen noch einige Augenblicke vorschweben, bis sie sich endlich gleichsam in einen Nebel verlieren. —

**) Sobald man sich die Sache so vorstellt, so trifft auch nicht mehr der Einwurf: „daß die Schüler Jesu, wenn sie ihren Lehrer durch einen Blitz erleuchtet gesehen hätten, darinnen nichts Besonderes hätten finden können; denn die umstehenden Bäume und Gesträuche, ja die ganze Gegend und sie selbst wären alsdann durch den Blitz erleuchtet worden, wie Jesus. (Hezels Schriftforscher B. II. St. 3. S. 595.)." Das ganze Phänomen dauerte nach ihrem Erwachen nur noch einige wenige Augenblicke; Petrus sah es wohl nur mit halbverschlossenen Augen; und es war nur eine sehr kurze Fortsetzung des schon im Traume vorgestellten Bildes des verklärten Messias. Genug, daß Petrus auch nach dem Erwachen Jesum noch auf einige Augenblicke in einem hellen Glanze erblickte: welches aus der vorhergehenden Anmerkung sehr erklärbar ist. —

Digitized by Google

wie allen Juden, ein Zeichen der nahen Gottheit, und bestätigte ihm alles, was er vorher von der feierlichen Einweihung Jesu zum Messias geträumt hatte; er war für ihn so sprechend, als wenn eine wirkliche Stimme vom Himmel Jesum für den Sohn und Liebling Gottes erklärt hätte (vergl. die erste Observation*). — Das Gewitter hatte sich nach diesem letzten fürchterlichen Donnerschlag verzogen, und so erholten sich allmählig diese Jünger von ihrer Furcht vor der nahen Gottheit **). Als sie nun ihre Augen wieder aufschlugen, so sahen sie niemand, als nur Jesum allein vor sich stehen. — Natürlich gab das, was die Jünger gesehen und gehört zu haben glaubten, neuen Stoff zur Unterredung mit Jesu. Er störte sehr weislich ihren unschädlichen Glauben nicht; denn dieser stärkte und befestigte ihr Zutrauen zu ihm; doch untersagte er es ihnen, die Sache nicht weiter ruchbar zu machen. Jesus mußte mit seinen Schülern, die noch so voll jüdischer Vorurtheile waren, sehr behutsam umgehen. Zuviel Aufklärung auf einmal konnten diese Leute nicht vertragen; sie wäre seinen weisen Planen sehr nachtheilig geworden; denn seine Schüler hätten gewiß Zutrauen und Enthusiasmus für ihn verloren, wenn ih-

*) Gerade so muß ja auch, nach dem Geständniß der besten Ausleger, die Stimme vom Himmel Matth. III, 17. und Joh. XII, 28. erklärt werden; vergl. Hezels Schriftforscher B. I, St. 2. S. 257. ff. und S. 295 f. Urgeschichte Th. 2. B. 1. S. 169 ff. und B. 2. S. 218. ff.

**) In der Nähe der Gottheit glaubte man sein Leben verlieren zu müssen. Wahrscheinlich gründete sich diese Meinung auf die Beobachtung, daß Menschen durch den Blitz getödtet worden sind; da man die Gottheit im Gewitter gegenwärtig dachte; vergl. 2 Mos. XIX, 21. XXXIII, 20. Richter VI, 22. 23. XIII, 22.

Digitized by Google

ren sinnlichen Hoffnungen von Jesu widersprochen worden wäre. — Ihr Betragen bei seinem Tode ist Beweises genug dafür. Daher erzählten sie auch nachher die Begebenheit gerade so wunderbar, wie sie sich dieselbe gedacht haben, sogar mit solchen Vermuthungen über den Gegenstand der Unterredung Jesu mit Mose und Elia, die sie erst nach der Auferstehung Jesu haben konnten, da sie ja vorher gar keinen Sinn für den Tod Jesu, als Messias, hatten (vergl. die erste Observation). —

So erklärt sich alles in dieser sonderbaren Verklärungsgeschichte Jesu, wie ich glaube, sehr natürlich. Doch ist eine andere natürliche Erklärungsart auch noch denkbar. — Der Schluß der Geschichte konnte nämlich auch in einer natürlichen Vision seinen Grund haben. Diese konnte unmittelbar nach dem Erwachen ihren Anfang nehmen, so daß der Traum in die Vision überging, und diese den Traum weiter fortführte oder ausmalte. Auch hier konnte das herannahende Gewitter den Stoff zur Vision hergeben, oder wenigstens die nächste Veranlassung dazu werden. Oder die zu grose Lebhaftigkeit des Traums konnte schon für sich sowohl das Erwachen, als auch den Uebergang zu einer Vision bewirken. Alsdenn war die Vision weiter nichts als weitere Ausmalung des Traums; und es bedurfte keines Gewitters, um Traum und Vision zu erwecken; sondern es entwickelte sich alles von selbst, durch allmählige Uebergänge aus der früheren Unterredung über das Messiasreich. Auch wäre die ganze Composition des Phänomens bei der Annahme einer Vision weit einfacher, als bei der oben ausgeführten Hypothese. Und wenn der 2. Brief Petri ächt ist: so möchte wohl diese Erklärungsart durch natürliche Vision wegen der so zuversichtlichen Behauptung des Verfassers K. I, 16

Digitized by Google

— 18. allerdings den Vorzug zu behaupten scheinen. Petrus war ohnehin, wie wir aus Ap. Gesch. K. X. wissen, zu wunderbaren Visionen sehr geneigt. Allein theils ist dieser Brief sehr verdächtig, theils läßt sich die Zuversichtlichkeit des Verfassers aus der Lebhaftigkeit des Traums erklären. Endlich bleiben auch die physischen Ursachen einer natürlichen Vision bei dieser Begebenheit noch immer etwas dunkel. — So wenig ich also auf der einen Seite die Vorzüge der Erklärungsart der Verklärung Christi durch eine natürliche Vision verkenne, oder sie ganz zu verwerfen wage: so hat sie doch auf der andern Seite noch so viele Dunkelheiten und Schwierigkeiten, daß ich noch immer die erste Erklärungsart vorziehe, da sie zumal ihre größten Schwierigkeiten durch die vorausgeschickten Observationen verliert.

So könnte demnach diese sonderbare Verklärungsgeschichte Jesu auf die eine oder die andere Art sehr gut und ungezwungen aus natürlichen Ursachen abgeleitet werden, wenn man sich nur in die jüdische Denkart zu versetzen weiß; und so verliert sich alles das Anstößige, welches sie bei der ersten Ansicht für jeden Unbefangenen nothwendig haben muß. — Demungeachtet aber halte ich diese Begebenheit für keinen bloßen Zufall, sondern in der That für ein Werk der göttlichen Vorsehung, welche die Umstände auf eine so frappante Art zur Befestigung der Jünger in ihrem Glauben an die hohe Würde Jesu lenkte. Deßwegen störte auch Jesus seine Schüler nicht in ihrer Meinung, die sie von diesem Vorfalle hatten, da ja ohnehin seine wahre Würde auf ganz andern und weit wichtigern Gründen beruhte, die nur leider damals bei seinen schwachen Schülern kein solches Gewicht haben

konnten, als gerade dergleichen sinnliche Beweise seiner Messiaswürde, wie sie in dieser Begebenheit fanden. Jesus suchte nur ihre Meinung unschädlich zu machen, indem er den Jüngern befahl, diese Geschichte nicht auszubreiten, damit er nicht in Gefahr käme, von seinen übrigen Anhängern unter dem jüdischen Volke für den Messias öffentlich ausgerufen, oder von seinen Feinden als ein grober Betrüger und Verführer des Volks aufgestellt zu werden. — Ich bin also weit entfernt, in dieser Begebenheit einen bloßen Zufall zu finden; sie lag vielmehr in dem Plane der Vorsehung, wenigstens die drei Vertrauten Jesu fühlten sich in ihrem Glauben an Jesum, der bei ihren jüdischen Messiaserwartungen nicht selten wanken mußte, dadurch auserordentlich gestärkt! nur wurde dieser Plan der göttlichen Weisheit auf dem gewöhnlichen Wege der Natur, ohne Wunder, ausgeführt. Doch führt uns gerade der sonderbare Zusammenfluß natürlicher Ursachen eben so gut, und vielleicht noch sicherer, auf weise göttliche Absichten, als eigentliche Wunder. Und so kann man doch eine, wenigstens mittelbare göttliche Bestätigung der Würde Jesu in dieser Begebenheit finden. — Von dieser Seite wünschte ich, daß auch gegenwärtiger Versuch die Verklärungsgeschichte Jesu zur Ehre unsrer Religion natürlich zu erklären, angesehen werden möchte. Alsdann darf ich auch gewiß von jedem vernünftigen Verehrer Jesu, dem es nur um die gute Sache unserer Religion zu thun ist, wenn er gleich ganz anderer Meinung seyn sollte, keinen Vorwurf der Frivolität und absichtlichen Schriftverdrehung befürchten. Ohnehin habe ich ja eben deßwegen sogleich im Anfang die Gründe angegeben, warum man genöthiget sey, eine natürliche Erklärungsart dieser Begebenheit zu versuchen; und die ganze Absicht dieser Abhandlung ging nur dahin, das Anstößige von dieser Begebenheit zu

Digitized by Google

entfernen, und den Spöttereyen der Bibelfeinde durch eine natürliche Erklärung zu begegnen. — Man vergleiche nun dieſen neuen Verſuch mit andern Erklärungen, beſondern mit den vielfaches Vermuthungen, welche Herr Paſt. Schmidt in ſeinen Exegetiſchen Beiträgen Th. II. S. 375. ff. aufgeſtellt hat. — Man prüfe dann ſelbſt und behalte das Beſte!

III.

Ueber 1 Joh. V, 7.

Eine hiſtoriſch-literariſche Bemerkung.

Das unten *) angeführte Argument aus der Verſchiedenheit des Genus im Subject und im Prädikate

---

*) Im neuen theologiſchen Journale vom J. 1798. Bd. XII, St. 6. pag. 613 sq. ſteht folgende grammatiſche Bemerkung über obige Stelle:

Seit langer Zeit hat ſich in Deutſchland keiner mehr gefunden, der die Aechtheit dieſer Stelle behauptet hätte. Aber nicht ſo in England: Im Gentlem. Magaz. 1798. March. p. 208 werden von einem, der ſich S. S. W. unterzeichnet, Gründe angeführt, die beweiſen ſollen, daß die Worte V. 7. 8. ἐν τῷ οὐρανῷ bis ἐν τῇ γῇ incl. ächt ſeyen. Es ſey, ſagt er, leichter, und könne

ist keine neue Entdeckung des Engländers. Bengel sagt in seinem Gnomon N. T. z. d. St., nachdem er die Verschiedenheit des Genus angemerkt hatte: „Testantes esse proprie personis convenit, quodque tres in terra testantes, quasi personae essent, per prosopopoeiam describuntur, id personalitati trium in coelo testantium pulcre subseruit.“

---

eher geschehen, daß Worte ausgelassen, als eingerückt würden. Eine jede der drei Personen werde einzeln im Evangelio Johannis als Zeuge angeführt, der Vater V, 37. der Sohn III. 11., der heilige Geist XV, 26., Vater und Sohn zusammen VIII, 18; es sey also der Lehre des Apostels und seiner Art sich auszudrücken nicht zuwider, wenn die drei hier zusammenstehen. Der Apostel liebe auch sonst Antithesen, wovon in dieser Epistel Beispiele vorkämen, als III, 7. 8. 20. 21. Mill versichere, die Worte ständen in einigen der ältesten Handschriften der vatikanischen Bibliothek; sie würden auch citirt von Vigilius Tapsensis im 5. Jahrhundert, und andern. Daraus folge daß, wenn sie gleich in einigen der ältesten Handschriften gefehlt haben möchten, sie doch in andern zu lesen gewesen wären Die Worte, wenn sie in den Text gerückt würden, gäben dem eine Fülle, die auch sonst an dem Style des Apostels in dieser Epistel zu erkennen wäre. Es sey nicht wahrscheinlich, vielmehr gegen die Grammatik, daß der Apostel, der vorher gesagt habe: τὸ πνεῦμα ἐστὶ τὸ μαρτυροῦν, nun das particip. masculin mit 3 nominibus neutris verbinde, ὅτι τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες, τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα. Der letzte Grund ist der scheinbarste, und vielleicht von andern noch nicht gebraucht. Was von den übrigen zu halten sey, ist jedem Anfänger in der Kritik des N. T. bekannt *).

---

*) Man vergl. nur Griesbachs B. s. kritische Ausgabe des N. T., und Bemerkungen über Hezels Vertheidigung der Aechtheit der Stelle, 1 Joh. V, 7. 1794. G.

Einen besonderen Grund des diversi generis findet aber Bengel in einer Metalepsis, nach welcher tria genera hominum: propheta, baptista, apostolus, durch πνεῦμα, ὕδωρ und αἷμα angedeutet würden. Und darin folgte ihm auch Chr. Friedr. Schmid in s. historia antiqua et vindicatio canonis sacri V. et N. T., wo er p. 550. not. 84. sagt: „Per πνεῦμα et αἷμα non res, sed personas testantes intelligendas esse, ex eo patet, quod non dicuntur ΤΑ μαρτυροῦντΑ, sed, ΟΙ μαρτυροῦντΕΣ, neque deinde ΤΑ τρΙΑ, sed ΟΙ τρΕΙΣ, vergl. p. 565. not. 18. —

Daß aber sonst die Vertheidiger der Stelle nicht so häufig Gebrauch von diesem Argumente aus dem Gen. masc. τρεῖς μαρτυροῦντες, gemacht haben, hatte wohl einen doppelten Grund. Einige mögen wohl eingesehen haben, daß das Argument nicht haltbar ist. Denn μαρτυροῦντες steht für μάρτυρες, und dieß wird auch von leblosen Dingen gebraucht, z. B. 1 Mos. XXXI, 48. 51., wie schon Grotius z. d. St. richtig bemerkt hat. Hauptsächlich aber enthielt man sich wohl deßwegen dieses Arguments, weil auch die Gegner desselben sich für die Unächtheit der Stelle bedienten. Kettner führt in Historia dicti Johannei p 147. als zweiten Grund der Socinianer gegen die Aechtheit der Stelle an: „Quia v. VIII. Masculinum usurpetur, cum tamen Spiritus, Aqua et Sanguis apud Graecos sint Neutrius generis; torquet igitur grammaticos Masculinum τρεῖς. —

In der That hielten auch eben wegen dieser sonderbaren Parallele der drei Zeugen auf der Erde und im Himmel die ersten Reformatoren, z. B. Bugenhagen (Expos. Jonae, Vitemb. 1550. p. 8. sqq.) die Stelle 1 Joh. V, 7. für eine Arianische Inter-

polation. „Revera confirmat blasphemiam Arianorum, ſchreibt er, ut videatur illa additio potius primum excogitata ab Arianis. Nam si sic Pater, λόγος, et Spir. S. sunt unum, sicut spiritus, aqua et sanguis unum, vicerint Ariani.“ So ſagt auch Grotius z. d. St. Neque vero Arianis ablatas voces quasdam, sed potius additas, unde colligerent, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum non esse unum nisi consensu, quomodo spiritus, aqua et sanguis in unum testimonium consentiunt Quod cum viderent Catholici, abstulisse quidem eos illud, quod de Patre, Filio et Spiritu Sancto insertum fuerat, sed reliquisse illud tres unum esse, quia id ita positum ipsis nocere non poterat. Alios vero relicto illo loco de Patre, Filio et Spiritu Sancto ibi quidem posuisse, unum sunt; de spiritu vero, aqua et sanguine, in unum sunt, ut alius modus unitatis significaretur.“ Dieſes Raiſonnement iſt zwar hiſtoriſch unrichtig, allein man ſieht doch daraus, wie es kam, daß unſere Theologen gern die τρεῖς μαρτυροῦντας für τρία μαρτυροῦντα ἐν τῇ γῇ nach einer bekannten Proſopopöie gelten, und gern die Beziehung auf die τρεῖς μαρτυροῦντας ἐν τῷ οὐρανῷ fahren ließen, um nur der fatalen Arianiſchen Parallele der Zeugen im Himmel und auf der Erde und ihrer Einheit loszuwerden. —

An alles das dachte wohl der gute Engelländer nicht: ſonſt hätte er wohl auf das Masculinum μαρτυροῦντες kein ſo großes Gewicht gelegt. —

Digitized by Google

IV.

Ueber die Einschränkung der kanonischen Autorität der Apostel auf wesentliche Religionswahrheiten, als Resultat einer exegetischen Observation.

Wenn es, wie ich glaube, evident ist*), daß Johannes in seinen drei wichtigsten Glossen, K. II. VII. und XII. Jesum entweder gar nicht verstanden, oder doch nicht richtig gefaßt habe: so ist die natürlichste Folge, die wir daraus ziehen, daß das πνεῦμα ἅγιον (es mag nun bestanden haben, worin es will) die Apostel nicht ganz und durchaus vor Irrthümern und Fehltritten bewahrt habe, und daß folglich die Theopneustie (was auch darunter zu verstehen seyn möchte) nicht so weit ausgedehnt werden dürfe. Ferner: hat hier Johannes, der Liebling und Vertraute Jesu, dreimal, und zwar gerade da, wo er seinen Lehrer recht zu verstanden haben (wie man dem ganzen Ton seiner Glossen anmerkt), glaubte denselben doch

*) Vergl. im neuen theol. Journale (Bd. XIII. St. 1. p. 79. sqq.) die Recension über Henke's Programm: Illustratur Joannes, Apostolus, nonnullorum Jesu apophthegmatum in Evangelio suo et ipse interpres. Helmst. 1798.

Digitized by Google

nicht recht gefaßt: so können wir uns überhaupt auf die Commentare der Apostel über dunkle Aussprüche Jesu in ausserwesentlichen Dingen (denn über wesentliche Lehren hat sich Jesus selbst genug erklärt) nicht ganz sicher verlassen: ihre Erläuterungen und ausführlichen Urtheile können eben solche Glossen und Philosopheme seyn, wie hier Johannes etliche lieferte. Die Folge davon ist, daß wir die Autorität der Apostel nur auf wesentliche Religionswahrheiten einschränken dürfen. Andere, als wesentliche Religionswahrheiten kann ohnehin die Gottheit — nachdem schon a priori zu bestimmenden Zweck aller Offenbarung — nicht offenbaren. Unter diesen erweislichen Voraussetzungen kann also auch Gott die Apostel entweder nur auf dem Wege der natürlichen Vorsehung in in ihren Lehrvorträgen unterstützt haben, oder ihre übernatürliche Legitimation kann sich nur auf die wesentlichen Religionswahrheiten eingeschränkt haben; denn in ausserwesentlichen Behauptungen waren sie ja, nach historischer Observation, dem Irrthume ausgesetzt. — Dieß giebt der Verfasser besonders den würdigen und von ihm verehrten Gottesgelehrten zu bedenken, die zur Vertheidigung so mancher positiven Lehrsätze der Apostel von dem Grundsatze, den auch einige neuere kritische Philosophen (ob nicht absichtlich?) aufgestellt haben, als einem festgegründeten, ausgehen: „Entweder ist alles im N. T., was zu Lehrsätzen gehört, von Gott geoffenbaret, und alles dieß durch die Wunder Jesu und der Apostel als wahr bestätigt; oder gar nichts.“ Denn wenn diese Alternative festgegründet ist, und auf der andern Seite die exegetische Observation des offenbar irrigen in einigen ausserordentlichen Meinungen der Apostel eben so fest steht: so ist leicht einzusehen, wohin dieses Dilemma führt; und es möchte also doch, selbst zur Ver-

Digitized by Google

theidigung der Göttlichkeit des Christenthums, rathsamer seyn, diese Alternative aufzugeben, und die göttliche Legitimation nur auf die wesentlichen Religionswahrheiten einzuschränken, um nicht durch jene Alternative am Ende alles zu verlieren. — So viel einstweilen als vorläufige Einleitung zu künftigen Untersuchungen und zur Abwendung eines gewöhnlichen Vorwurfs der ältern Theologen, daß die neuern inkonsequent dächten. Man scheint bei einem solchen Urtheile nur ihre Resultate, aber nicht immer ihre exegetischen und historischen Observationen zu kennen, die sie freilich bisher oft nur im Stillen gemacht haben. Aber Zeit ist es, daß die Sache endlich einmal im neunzehnten Jahrhundert mehr ins Reine komme, um dadurch der Theologie mehr Festigkeit zu verschaffen. Denn auf dem Wege a priori, den auch der Verfasser sehr wohl kennt und nach Verdienst zu schätzen weiß, ist nach seiner Ueberzeugung bei weitem nicht so viel für das theologische System zu gewinnen, als auf dem Wege der historischen und exegetischen Observation, den schon längst Semler und Teller und in unsern Tagen besonders Eichhorn mit so vielem Vortheil für das theologische Studium eingeschlagen haben.

Digitized by Google

V.

Ueber die Stelle Joh. XVII, 5.

Daß Jesus in dieser Stelle mit den Worten: Δόξασόν με σὺ, πάτερ, παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ, ἣ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοὶ, seine Präexistenz andeuten wolle, hat allerdings sehr viel für sich, besonders, ausser der gewöhnlichen Bedeutung der Worte: δόξῃ, ἣ εἶχον — — παρὰ σοὶ, dieß, daß das vorhergehende, dem παρα σοὶ genau entsprechende, παρὰ σεαυτῷ bei δόξασόν με den wirklichen Genuß der Herrlichkeit bei Gott auszudrücken scheint. Doch sey es dem Verfasser erlaubt, hier einige Anmerkungen zur Prüfung vorzulegen. 1.) Die δόξα Jesu soll doch eine Belohnung seines ἔργον seyn, V. 4. — Τὸ ἔργον, sagt Christus, ἐτελείωσα, ὃ δέδωκάς μοι, ἵνα ποιήσω. Καὶ νῦν, fährt er fort, δόξασόν με σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῷ, τῇ δόξῃ, ἣ εἶχον, πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι, παρὰ σοὶ. Diese δόξαν erwartete also Jesus wegen der in der Ausführung der ihm aufgetragenen Geschäfte bewiesenen Treue. Diese Belohnung seines ἔργον konnte er aber nicht schon vor der Ausführung dieses ἔργον erhalten haben; er erwartet sie erst — καὶ νῦν δόξασόν με *).

*) Diese δόξαν wollte ich also nicht mit einigen neuern Auslegern bloß von der Würde und erhabenen Be-

2) Ist die δόξα nur Belohnung seines ἔργου, so kann sie nicht auf die δόξαν des Logos vor der Erschöpfung der Welt gehen. Ueberhaupt spricht Christus im ganzen Kapitel von sich, als Messias, von seinem ἔργον auf Erden, das er nun vollendet habe.

3) Dieselbe δόξαν sollten auch seine Schüler haben nach seinem Wunsche und nach seiner Bestimmung. V. 22. καὶ ἐγὼ τὴν δόξαν, ἣν δέδωκάς μοι, δέδωκα αὐτοῖς. Dieß kann aber unmöglich die δόξα des Logos seyn, die er vor der Weltschöpfung schon gehabt hat, sondern nur die dem Menschen Jesus vor der Weltschöpfung bestimmte δόξα, als Belohnung seiner Amtstreue, an der seine Schüler wegen gleicher Amtstreue nach seinem Wunsche Theil nehmen sollte. — 4) Δόξα, ἣν δέδωκάς μοι, V. 22. und 24. kann nun nicht heissen: honores, quos mihi dedisti; denn Jesus erwartet sie ja noch als

---

stimmung Jesu auf Erden, von der glücklichen Ausführung seines Plans durch Verbreitung seiner Religion verstehen; sondern von der Verherrlichung Jesu überhaupt, sowohl auf Erden, durch Anerkennung seiner Würde und erhabenen Bestimmung, und immer größern Verbreitung seiner Religion; als auch im Himmel, durch glänzende Belohnung seiner großen Verdienste und bewiesenen Treue in Erfüllung seines großen Berufes; vergl. V. 24. und Luc. XXIV, 26. — Und in diesem letztern Sinne ist ohne Zweifel δόξα V. 5. zu nehmen, wegen der Worte: δόξασόν με — — παρὰ σεαυτῷ, die nur höchst gewagten und mit gänzlicher Uebergehung des παρὰ σεαυτῷ von der höhern Bestimmung Jesu auf Erden, und deren immer allgemeinern Anerkennung verstanden werden könnten. Der Zusammenhang muß also erst jedesmal entscheiden, welche Bedeutung von δόξα gerade in einer Stelle anzunehmen sey.

Belohnung seiner Treue (V. 4. 5. vergl. V. 24.); honores, quos mihi decrevisti, nach dem bekannten hebr. Sprachgebrauche das verb. נתן. Dieses erhellt auch aus den nächstfolgenden Worten V. 22.: δέδωκα αὐτοῖς. Jesus hatte aber diese δόξαν seinen Schülern noch nicht gegeben, sondern nur bestimmt: θέλω, sagt er V. 24., ἵνα, ὅπου εἰμὶ ἐγὼ, κἀκεῖνοι ὦσι μετ' ἐμοῦ.

5) Folglich kann die δόξα V. 5. keine von Christo, als Logos, vor der Weltschöpfung schon genossene δόξα, sondern eine ihm, als Messias, für sein ἔργον erst bestimmte δόξα seyn. Δόξα, ἣν εἶχον παρὰ σοι V. 5. kann also nicht mehr bedeuten, als Δόξα, ἣν δέδωκάς μοι, V. 22. 24. Wenn demnach diese Worte nur den Rathschluß Gottes bezeichnen, so können auch die Worte V. 5. πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι nicht mehr beweisen, als das πρὸ καταβολῆς κόσμου V. 24. — Dieser Rathschluß Gottes war aber eine Wirkung seiner Liebe (ὅτι ἠγάπησάς με, V. 24.) Und eben deßwegen, weil die Ertheilung der δόξα V. 24. als eine Folge der Liebe Gottes von Jesu vorgestellt wird, so kann sie nicht wohl auf die Präexistenz des Logos gehen. — Folglich kann auch in dem παρὰ σοὶ V. 5. kein besonderer Beweis für die Präexistenz Jesu liegen.

Denn die Worte V. 5. δόξα, ἣν εἶχον, πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι, παρὰ σοὶ, können nichts mehr bedeuten, als die Worte V. 24: δόξαν, ἣν ἔδωκάς μοι, ὅτι ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου. Da nun diese weiter nichts bedeuten, als die Jesu vor der Weltschöpfung von Gott bestimmte Würde und künftige Herrlichkeit: so können auch jene Worte V. 5. keinen andern Sinn haben, besonders nach dem oben dargelegten Zusammenhange mit V. 4. — Also muß doch παρὰ σοὶ übersetzt werden: Nach deinem Rath-

schlusse, wenn auch dieß hart scheinen sollte. Aber diese Härte kommt eigentlich nur daher, daß man an dem significatus hängt, wo man nach dem sensus fragen sollte. Man muß die ganze Phrase: δόξα, ἣν εἶχον παρὰ σοὶ, zusammennehmen, und übersetzen. Die Herrlichkeit, die du mir zu ertheilen bei dir beschlossen hast, nach 1 Petr. I, 20. — 6) Es kommt ohnehin auch darauf an, welche Worte Jesus im Aramäischen gebraucht habe. Denkt man sich z. B. die Worte hebräisch so: כָּבוֹד אֲשֶׁר הָיָהלִיאִתָּךְ (wie sie doch auch in der alten syrischen Uebersetzung lauten) so ist gewiß keine Härte darin, wenn man sie vom göttlichen Rathschlusse versteht. Ueberhaupt sprach Jesus kurz, abgebrochen, sententiös, in morgenländischen Bildern, besonders, wo seine Seele zu erhabenen Gefühlen gestimmt war, wie in diesem feierlichen Gebete. Da dürfen wir die Worte Jesu nicht auf die Wagschale unserer logischen Hermeneutiken legen, sondern den ganzen Gedanken Jesu fassen. In solchen starken und erhabenen Gefühlen der vorzüglichen Liebe seines himmlischen Vaters konnte er als Orientaler ohne alle Härte das, was ihm sein Vater vor der Schöpfung der Welt bestimmt hatte, so ausdrücken, als wenn er es schon vor der Weltschöpfung gehabt hätte. Denn was Gott beschließt, ist eben so gewiß, als wenn es schon gegenwärtig wäre. So sagt auch der Thalmud, daß das Gesetz vor der Weltschöpfung schon da gewesen sey. — Es nöthigt uns also durchaus nichts, bei παρὰ σοὶ das Partizip. ὢν zu suppliren; da es auch mit εἶχον construirt einen sehr passenden Sinn giebt, ohne daß die Präexistenz Jesu nothwendig daraus folgte, die ohnehin in den ganzen Zusammenhang gar nicht zu passen scheint. — 7) Endlich ist noch gar nicht entschieden, daß Jesus selbst sich so ausgedrückt habe. Es ist ja bekannt, daß Johannes,

Digitized by Google

wenn er gleich kurze Sentenzen Jesu treu referirt, doch in größern Reden Jesum ganz in seiner eigenen Manier sprechen läßt. Einen Hauptgedanken Jesu führt er in seiner eigenen Sprache weiter aus. Und daß dieß besonders Kap. XVII in dem langen Gebete Jesu der Fall sey, lehrt der Augenschein: es herrscht hier dieselbe weitschweifige, sich immer wiederholende Sprache, wie in dem 1 Brief. Johannis; Jesus spricht hier ganz in der Manier Johannis. Es konnte auch nicht anders seyn. Jesus hinterließ ja dieses Gebet nicht schriftlich. Johannes führt also dieses Gebet aus seinem Gedächtniß an: dieß lieferte ihm zwar die Hauptgedanken; die Ausführung aber blieb ihm selbst überlassen. Hatte er nun da Christum auch richtig verstanden? Hat er in die Hauptgedanken Jesu bei dieser Ausführung, wo er sich nicht an die eigenen Worte Jesu hielt, nicht halten konnte, nicht mehr hineingelegt, als darin wirklich lag? Man vergleiche hierüber Henkes Programm, und meine eingestreuten Bemerkungen *). (Diese Observation möchte auch über manche Stellen des Evangel. Joh. mehr Licht geben, als alle Schätze der Philologie.). Doch ist es nicht einmal nöthig, auf diesen Punkt im Evang. Johannis hier Rücksicht zu nehmen, da das Vorhergehende schon hinreichendes Licht geben wird.

Dieß sind nun kurz meine Gründe, warum ich keinen Beweis der Präexistenz Christi in dieser Stelle, Joh. XVII, 5. finden kann, sondern der Erklärung des Grotius, Wetsteins u. a., welche in neuern Zeiten besonders Hr. Dr. Nösselt (opusc. Fasc. II, p. 72. sq.) wiederholt hat, beitreten muß. — Ich überlasse es nun den gelehrten Schriftforschern, die

*) Man vergl. S. 87.

Digitized by Google

Gültigkeit der vorgetragenen Gründe scharf zu prüfen, und zu untersuchen, ob die entgegenstehenden Gründe, welche besonders Hr. M. Oertel in s. Christologie S. 512. ff. beinahe vollständig gesammelt hat, mit deren Widerlegung ich mich aber aus mehrern Gründen hier nicht abgeben konnte, wirklich im Stande seyen, diese durch Sprachgebrauch und Zusammenhang befestigte Erklärung umzustossen.

VIII.

Ueber die Recension des Cod. Vatic. 1209. (B. West.) in dem Evang. Matth.

Die wichtige Beobachtung, welche in der Recension der Birch'schen Varianten-Sammlung (vergl. N. theol. Journal 1799. B. XIII. St. 4. S. 405.) enthalten ist, „daß der Cod. B. in der Ap. Gesch. und in den apostolischen Briefen offenbar der Alexandrinischen Recension folge, hingegen von allen der Occidentalischen eigenen Interpolationen frei sey, und mit der letztern nur sehr selten zusammentreffe, ausser wo diese selbst mit der erstern übereinstimmt", darf ich wohl als eine neue Bestätigung meiner im theol. Journal (vom J. 1799. Bd. XIII. S. 310. ff.) geäusserten Muthmassung ansehen: „daß dieser Codex durchaus alexandrinisch sey, folglich auch nicht im

Matthäus zur abendländischen Recension gehöre.“ Denn auch aus dieser Beobachtung, daß B. in der Apostelgesch. und in den Briefen nur zur alexandrinischen Recension gehöre, und von allen der abendländischen eigenen Interpolationen frey sey, erhellt deutlich, daß er kein Codex criticus seyn kann; sonst müßte diese Mischung sich auch in den apostolischen Briefen veroffenbaren. Woher sollte nun dieser Codex blos in dem Matthäus die abendländische Natur erhalten haben? Aus Interpolation? Aber warum gerade nur in dem Matthäus, und da nicht einmal durchaus? Oder (denn dieß ist auch ein an sich möglicher Fall, der mir noch vor Kurzem beifiel), weil der größte Theil des Matthäus in dem ursprünglichen Codex B. durch einen Zufall verloren gegangen war, und nun der abendländische Besitzer diese Lücke aus einer Handschrift der occidentalischen Recension ergänzen ließ? Allein da mußte doch eine Verschiedenheit des Schriftcharacters in diesem Codex sichtbar seyn, welche aber bisher von keinem Kritiker, der diese Handschrift verglichen hat, bemerkt worden ist. Es bliebe also noch der Fall übrig, daß schon diejenige Handschrift, aus welcher der Codex B. eine Abschrift war, auf die eben beschriebene Art im Matth. gemischt worden wäre. Allein wozu alle diese Conjecturen, wenn sich auf dem im oben erwähnten Stücke meines Journals bemerkten Wege erweisen ließe, daß B. ungeachtet seiner großen Uebereinstimmung mit D. im Matthäus, dennoch ächt alexandrinisch sey?

Auf Veranlassung des von Herrn GKR. Griesbach, selbst in der oben erwähnten Recension des Birch'schen kritischen Apparats gefällten Urtheils über die ächt-alexandrinische Beschaffenheit des Codex B. in den apostolischen Briefen habe ich nun selbst eine kritische Untersuchung über das Verhältniß dieser Handschrift

Digitized by Google

zum Cod. D. (Cantabrig.) und zur alexandrinischen und abendländischen Recension in dem Evangelium Matthäi vom Anfang bis zum Ende nach der Griesbach'schen neuen Ausgabe angestellt, zwar nur im Allgemeinen, mit Uebergehung der Stellen, wo diese Handschrift, vermuthlich wegen ihrer Uebereinstimmung mit dem text. recept. in dem kritischen Apparate nicht angeführt ist, und bloß mit Rücksicht auf die ausdrückliche Meldung dieses Codex unter den Varianten, aber doch, wie ich hoffen darf, so, daß schon aus dieser Rücksicht ein sicheres kritisches Resultat hervorgehen kann. Diese Vergleichung habe ich aber, theils um Zeit zu ersparen, theils um eine mehrfache Ansicht zu gewinnen, nach einer doppelten Methode angestellt. In den ersten zehn Kapiteln machte ich vier Classen: 1) wo diese Handschrift den Varianten in der Griesb. Ausgabe zufolge zwar mit dem Cod. D. und mit andern occidentalischen Stellen übereinstimmt, aber auch zugleich mit Alexandrinern; 2) wo sogar diese Handschrift mit andern Alexandrinern gegen den Cod. D. und die übrigen Occidentaler gemeinschaftliche Sache macht; 3) wo diese Handschrift mit der Abendländischen oder auch Constantinopolitanischen Recension gegen die Alexandriner stimmt; und 4) wo dieser Cod. B. mit dem Cod D. allein stimmt. — Von dem elften Kapitel an richtete ich mein Augenmerk bloß auf das gegenseitige Verhältniß der beiden Handschriften B. und D.; weil man bisher diese im Evangel. Matthäi in der engsten Verbindung dachte. Und hier machte ich drei Classen: 1) wo beide nicht in Gesellschaft sind, folglich B. ohne D., oder D. ohne B. als Zeuge auftritt; 2) wo zwar B. und D. zusammen stimmen, aber zugleich in Gesellschaft mit den Alexandrinern, oder auch Constantinopolitanern, und nicht bloß mit

Digitized by Google

Abendländern; endlich 3) wo die Cod. B. und D. zusammenstimmen ohne die Alexandriner *).

Das Resultat dieser Untersuchungen war nun folgendes: — In den ersten zehn Kapiteln des Matthäus stimmt zwar der Cod. B. mit dem Cod. D. oder andern Occidentalern, wie sich wohl erwarten ließ, sehr oft, nämlich 92 Male überein; allein darunter nur neun Mal gegen die Alexandriner und 83 Mal in der Gesellschaft der Alexandriner. Er stimmt aber auch in diesen 10 Kapiteln mit den Alexandrinern gegen den Cod. D. und andere Occidentaler 34 Male. Also stimmt diese wichtige Vatikanische Handschrift in diesem Abschnitt des Matthäus 117 Male mit den Alexandrinern, da er nur 92 Male mit den Abendländern übereinstimmt. Und die 9 Lesarten, worinn dieser Codex mit den Abendländern gegen die Alexandriner stimmt, sind nicht unbedeutend, und die Uebereinstimmung kann sehr zufällig seyn; sie findet ohnehin auch nur mit wenigen Occidentalern, nicht einmal immer mit den wichtigsten, geschweige denn mit allen, statt, und besteht mehr in unbedeutenden Auslassungen und Versetzungen, als in Zusätzen, die sonst der abendländischen Recension eigen sind. Der wichtigste Zusatz ist noch: ταρσόμενος, VII, 9., den B. aber auch mit dem Chrysostomus und mit einigen Moskauer Handschriften gemein hat. Der Kürze wegen unterlasse ich es, diese neun Varianten hier anzuführen, und verweise nur auf die Stellen selbst, um sich von der Unwichtigkeit der-

*) Daß ich diese Untersuchung nach den Griesbachischen Grundsätzen der Kritik, die auch kurz in den Prolegomenis zur neuen kritischen Ausgabe des N. T. angegeben sind, angestellt habe, bedarf wohl kaum einer Erinnerung, noch weniger einer Rechtfertigung.

Digitized by Google

selben zu überzeugen: II, 19. III, 16. V, 39. VI, 7. 25. VIII, 9. 13. IX, 27. 32. Unter diesen neun Stellen sind zwar vier Stellen, wo B. mit D. allein gegen die Alexandriner stimmt; allein auch dieß kann bei den wenigen Stellen, worin dieser Fall eintritt, nicht beweisen, daß Cod. B. zu der Abendländischen Recension gehöre. Ebenso stimmen Codd. C. und L., diese ächt alexandrinischen Handschriften, mehrmals mit D., selbst gegen andere Alexandriner, z. B. IV, 4. X, 9. X, 28. 32. XIII, 31. 52. ꝛc. ꝛc. Und da Cod. B. in 34 Stellen mit den Alexandrinern gegen D. und andere Occidentaler stimmt, und in 83 Stellen mit der Abendländischen Recension nur in Verbindung mit den Alexandrinern, hingegen nur neun Mal gegen die Alexandriner; so erhellt schon daraus, daß Cod. B. mit weit größerem Rechte zur Alexandrinischen als zur Abendländischen Recension zu rechnen sey. Man darf sich nur nicht durch den öftern Anblick des B. und D. unter den Varianten blenden lassen; und überdieß giebt es mehrere Stellen, Matth. IV. V. VI. IX. X., wo D. ganz allein in Gesellschaft anderer Occidentaler ist, ohne B. Man vergl. nur die Griesbachische Ausgabe S. 37. 41. 42. 44. 45. Auch unter den 34 Stellen, wo Cod. B. mit den Alexandrinern gegen D. oder andere Occidentaler stimmt, giebt es mehrere, wo B. sich gegen D. selbst mit andern Occidentalern verbindet, z. B. IX, 22. — Es erhellt also schon aus diesen 10 ersten Kapiteln, daß die Verwandtschaft der beiden Handschriften B. und D. nicht sehr groß seyn könne. —

Dieß geht noch deutlicher aus der zweiten Vergleichung von K. XI — XXVIII. hervor. Hier sind die beiden Codd. 480 Male nicht in Gesellschaft, und nur 248 Male beisammen. In jenen 480 Stellen

steht Cod. D. 309 Male allein ohne Cod. B., und B. ohne D. 171 Male, und stimmt hier sehr oft mit C. L. und andern Alexandrinern gegen D. — Ebenso ist auch Cod. B. in den 248 Stellen, wo er mit D. zusammenstimmt, 236 Male meist mit den Alexandrinern, und selten bloß mit den Constantinopolitanern, die doch auch mit den Alexandrinern in Verbindung stehen, in Gesellschaft; und nur 12 Male kommt B. D. ohne Gesellschaft der Alexandriner oder Constantinopolitaner vor. Ueberdieß sind die übereinstimmenden Lesearten in diesen 12 Stellen meist von der Art, daß bloß zufälliges Verschreiben die Ursache der Uebereinstimmung seyn kann, ohne daß man davon auf eine nähere Verwandtschaft dieser beiden Handschriften zu schließen berechtiget wäre.

Das Resultat von Allem ist nun wohl dieses: „daß Cod. B. auch im Matthäus weit mehr, (wohl zehnfach mehr) mit den Alexandrinern gegen D. als mit D. gegen die Alexandriner stimme; daß also diese wichtige Vatikanische Handschrift im Matthäus eben so gut, wie in den übrigen Evangelien und apostolischen Briefen, zur Alexandrinischen, und nicht zur Occidentalischen, Recension gehöre.“ — Doch schien sich die Beobachtung bei der angestellten Vergleichung mir anzubieten (nur konnte ich sie, da sie mir zu weit aus dem Wege lag, und ich ohnehin nicht Zeit genug zu ganz vollständigen und erschöpfenden Untersuchungen über das ganze Verhältniß des Cod. B. zu den verschiedenen Recensionen und einzelnen Familien derselben hatte, nicht weiter verfolgen: „daß dieser Cod. B. sich in dem Evangelium Matthäi merklich zu der Constantinopolitanischen Recension „hinneige, ohne doch eigentlich zu ihr (sondern vielmehr „zur alexandrinischen) zu gehören; und daß sich wohl „daraus die Uebereinstimmung dieser Hand-

„schrift mit D., selbst gegen die Alexandriner, aber meist „doch in Gesellschaft der Constantinopolitaner, erklären lasse.“ —

Um so mehr ist zu wünschen, daß wir einmal eine meisterhafte Beschreibung dieser wichtigen Handschrift von der Hand eines Griesbachs, wie man sie in seinen symbolis criticis von Ihm gewohnt ist, erhalten mögen! —

VII.

Ueber die Anordnung des letzten Passahmahls Jesu. Matth. XXVI, 17 — 19. Marc. XIV, 12 — 16. Luc. XXII, 7 — 13.

Diese Erzählung hat so viel auffallend Sonderbares, Geheimnißvolles und sogar, wenn man sich in die Zeit und an den Ort der Begebenheit versetzet, Unmöglichscheinendes, daß es sich wohl der Mühe verlohnt, einen neuen Versuch zu machen, ob sich nicht alles das, was Anfangs so sehr empört, und die ganze Erzählung mährchenhaft macht, ganz leicht und natürlich erklären lasse; wodurch allein die Glaubwürdigkeit dieser Erzählung gerechtfertigt werden kann 1)

---

1) Man erwarte also hier keine bloß philologische Erläuterungen, die man bei Wetstein, Wolf, Rosen-

In der Hauptsache stimmen alle drei Evangelisten mit einander überein; nur erzählt Matthäus am kürzesten; Lucas hingegen am ausführlichsten. Dieser erwähnt auch des merkwürdigen Umstandes, worin Markus mit ihm übereinstimmt, daß Jesus die abgeschickten Schüler angewiesen habe, einem Wasserträger, der ihnen begegnen würde, gerades Wegs in das Haus, wohin dieser gehen würde, nachzufolgen, und dort die Osterlammsmahlzeit zu bereiten. — Der Bericht, den uns die drei Evangelisten geben, ist also folgender:

Am ersten Tage der ungesäuerten Brode (am 14. Nisan 2) trug Jesus zweien seiner vertrauten Schüler,

---

müller, u. a., besonders aber in Westhovii diatribe in hist. passionis D. N. (Lugd. 1733. 4.) p. 14 — 27. reichlich finden kann. Nur solche philologische und antiquarische Bemerkungen gehören nach der Absicht des Verfassers hierher, wodurch die Erzählung selbst das nöthige Licht erhält. — Uebrigens werden die Leser wohl thun, wenn sie die folgenden Anmerkungen, welche nicht wohl ohne den Zusammenhang zu sehr zu zerreissen, in den Text selbst verwebt werden konnten, und doch als Belege zur Erläuterung und zur exegetischen Litteratur nothwendig sind, — um alles über diesen Gegenstand in der Kürze beisammen zu haben — bei dem ersten Durchlesen ganz überschlagen, um den Hauptfaden der Untersuchung nicht zu verlieren, und erst nach einer zweiten Durchsicht dieselben als Beweise und Erläuterungen mit dem Texte vergleichen. —

2) Dieser 14te des Monats Nisan hieß schon der erste Tag der ungesäuerten Brode, weil an diesem Tage, wo Abends um 6 Uhr das eigentliche Osterfest anging, schon gegen Mittag alles Gesäuerte weggeschafft werden mußte; vergl. 2 Mos XII, 6 15 Da aber dieses Fest doch eigentlich erst mit der Osterlammsmahlzeit, Abends nach Sonnenuntergang seinen Anfang nahm, 2 Mos. XII, 6. 18. 5 Mos. XVI, 6: so läßt sich daraus erklären, warum Josephus bald von sieben, bald von acht

Petrus und Johannes (Luc. XXII, 8.), auf, das Osterlamm für ihn und seine Vertrauten in Jerusalem zu bereiten 3). Auf ihre Anfrage bei wem (ποῦ) sie

---

Tagen der Osterfeier spricht; vergl. dessen jüd. Alterthümer II, 5. VII, 10. — Das Osterlamm wurde also Abends zu Ende des 14ten, und zu Anfang des 15ten Nisan, und nicht zu Anfang des 14ten Nisan gegessen, wie einige aus unrichtiger Deutung des בין תערבים (inter duas vesperas) 2 Mos. XII, 6. das sie von einem ganzen νυχθήμερον verstanden, behaupten, da doch das הערבים nothwendig ein Theil desselben Tages nach 4 Mos. XXVIII, 3. 4. seyn muß, vergl. Herm Witsii. meletem. Leidens. diss. XI. de die et hora ultimi paschalis Christi. Noch weniger erlaubt die ausdrückliche Versicherung des Lucas (XXII, 7.) ἦλθε δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα, die von der heutigen griechischen Kirche aus dogmatischem Interesse zur Vertheidigung des Gebrauches des gesäuerten Brodes bei dem Abendmahl angenommene Meinung: daß Christus schon zu Anfange des 14ten Nisan, die Juden aber zu Anfang des 15ten Nisan das Osterlamm gegessen hätten. Am allerwenigsten ist Saubert's Meinung (diss. de ultimo Christi paschate), daß die Juden damals erst mit dem Anfange des 16ten Nisan das Passah gefeiert hätten, mit der ausdrücklichen Angabe des Lukas vereinbar, vergl. Conr. Ikenii dissertt. philol. theol. Vol. II. ed. Io. Herm. Schacht. (Traiect. Batav. 1770. 4.) diss. X. de tempore celebr. a Servatore ultim. coen. paschal. P. I. Cap. II. §. IV. — VII p. 414. sqq.

3) Daß Jesus wirklich das Osterlamm mit den Seinigen gegessen habe, daß also die hier zubereitete Mahlzeit keine gewöhnliche Mahlzeit, auch das hier erwähnte πάσχα nicht ein bloßes πάσχα μνημονευτικὸν, sondern das πάσχα θύσιμον gewesen sey, erhellt schon aus dem ganzen Zusammenhange und dem Sprachgebrauche des ἑτοιμάζειν τὸ πάσχα Matth. XXVI, 17. vergl. V. 19. Luc. XXII, 7 — 9. vergl. V. 13. —

denn in Jerusalem die Osterlammsmahlzeit zurichten sollten? gab ihnen Jesus (nach Markus und Lukas) die unbestimmte Anweisung: sie sollten nur, wenn sie an die Stadt kämen, einem Knechte 4), der ihnen mit einem Wasserkruge begegnen würde 5), in das Haus,

---

Da aber verschiedene damit zusammenhängende nicht uninteressante Fragen eine ausführlichen Prüfung und Erörterung verdienen, als in einer bloßen Anmerkung thunlich ist: so wird es schicklicher seyn, alle diese verschiedenen Ansichten und deren Beurtheilung in einer besondern Abhandlung kurz zusammenzufassen, mit Beifügung der nöthigen literarischen Notizen. —

4) ἄνθρωπος Marc XIV, 13. Luc. XXII, 10. kann hier zwar ein Mann, Jemand, bedeuten, wie אדם im Hebräischen, und auch ἄνθρωπος bei Griechen vorkommt, der Syrer hat hier allenfalls עברא; vergl. Pfochenii diatribe de lingu graec. N. T. puritate, §. LIX. Allein da ἄνθρωπος und homo bei den Classikern, sowie אדם im A. T. gewöhnlich von geringen Personen, besonders von Sclaven, gebraucht wird (vergl. Bynaeus de morte I. C. (Amst. 1691. 4.) L. I. p. 70. sqq. und 477.) und dann οἰκοδεσπότης (Luc. XXII, 11. entgegensteht: so bedeutet es hier, wie Luc. XII, 36 einen Knecht; da ohnehin das Wassertragen zu den niedrigsten Arbeiten der Hebräer gehörte: 5 Mos. XXIX, 11. Job IX, 21 Ebenso war es auch bei den Römern, vergl. Wetstein zu Marc. XVI, 13.

5) Κεράμιον, so σκεῦος s. ἀγγεῖον, ein irdener Wasserkrug, vergl. Schleusneri Lexicon sub h. v. Wetstein ad Marc. XIV, 13. Wen der Streit der Philologen interessiren kann, ob dieser Ausdruck hier das Maas, oder die Größe, oder bloß die Masse bezeichne, den verweisen wir auf Bynaei de morte J. C. L. I. p. 478. sqq. und Westhovii diatr in histor. passionis I. C. p. 20. In dem Ausdruck an sich liegt wohl nur die Bedeutung: vas fictile; aber aus dem βαστάζειν mag man immer herleiten, daß es eine amphora und keine lagena gewesen sey.

Digitized by Google

wo dieser hinginge, gerades Wegs nachfolgen, und bei dem Hauswirthe 6) anfragen, wo das Speisezim-

6) Es heißt ausdrücklich Luc. XXII, 11. *οἰκοδεσπότης τῆς οἰκίας*. Jesus nannte ihn aber nicht; und daher drückte es Matthäus, der jene Erzählung vom Wasserträger übergeht, XXVI, 18. so aus: *ὑπάγετε εἰς τὴν πόλιν πρὸς τὸν δεῖνα*. Ὁ δεῖνα entspricht dem hebr. אלמני תלני und dem bekannten N. N. Jesus hatte zwar eine bestimmte Person im Sinne, nannte sie aber aus guten Ursachen nicht: *πρὸς τὸν δεῖνα* ist also hier verschieden von *πρὸς δεῖνα*, wie schon Erasmus zu Matth. XXVI, 18. und Dan. Heinsius (Exercit. sacr. l. 1. c. 23.) richtig bemerkt haben. Ὁ δεῖνα und zwar auch, wie *τις*, *ἀορίστως* gebraucht (cf. Devarius de graec. lingu. particulis, c. VIII.), besonders wenn es verdoppelt wird, *ὁ δεῖνα καὶ ὁ δεῖνα* für *ὁ καὶ* (Hoogeveen ad Viger. ed. Zeune, p. 21.); allein es wird doch auch für eine bestimmte, aber ungenannte Person gebraucht, wie Hoogeveen (l. c.) aus einer Stelle Lucians und Bynäus (de morte J. Chr. l. I. p. 473.) aus den Stellen des Aristophanes und Demosthenes bewiesen haben. Und so muß auch hier das *πρὸς τὸν δεῖνα* genommen werden. Denn auf Gerathewohl konnten Petrus und Johannes an diesem Tage, wo schon alle Speisezimmer bestellt waren, nicht in das erste beste Haus gehen, und dort ihren Auftrag ausrichten. Daher glaubten auch Erasmus, Vatablus u. a. z. d. St. Jesus habe wirklich diesem Abgeordneten den Namen des Hauswirthes angegeben, nur hätte Matthäus ihn ausgelassen. Allein dieß ist offenbar gegen den Zusammenhang, der die ganze Anordnung geheimnißvoll darstellt. Auch wäre die Anweisung an den Wasserträger, nach Markus und Lukas, alsdann ganz überflüssig gewesen. (vergl Bynaeus l. c.) Wer dieser Hauswirth gewesen sey, wissen wir nicht. Man wollte es aber wissen, und so fiel man bald auf Nikodemus, bald auf Joseph von Arimathia, bald auf den Johannes Markus (cf. Bynaeus l. c. p 481.

Digitized by Google

mer 7) wäre, worin ihr Lehrer, da jetzt seine Zeit herannahe (Matth. XXVI, 18.) 8), mit den Seinigen

---

sqq); und vergaß ganz die goldene Regel des Theophylakts: ἃ ἡ γραφὴ ἀπεσιώπησεν, οὐ δεῖ ἐξετάζειν. Unbegreiflich aber ist es, wie Nicephor. Callist u. a, denen auch Baronius folgte, den Apostel Johannes, der doch selbst einer von den beiden Abgeordneten war, für jenen ungenannnten Hausherrn halten konnten; vergl. Js. Casauboni exercitationes bd Baronium, p. 405.

7) Das von Markus und Lukas hier gebrauchte Wort κατάλυμα bedeutet zwar oft eine Herberge, entweder in einem öffentlichen oder Privathause (diversorium vel publicum, vel privatum) und entschricht da dem hebr. בְּלוֹן 2 Mos. IV, 24. Wolf (cur philol. ad h. l.) wollte gar ein öffentliches Wirthshaus (πανδοχεῖον), aus sehr unstatthaften Gründen hier verstehen, da doch schon Gerhardt u. a. sehr wohl bemerkt hatten, daß hier nur an ein Privathaus zu denken sey. Allein da Petrus und Johannes den Hauswirth selbst fragen sollten: ποῦ ἐστι κατάλυμα; so kann hier κατάλυμα unmöglich das Haus selbst, sondern nur einen Theil desselben, das Speisezimmer, bedeuten. Und so kommt auch κατάλυμα 1 Sam. IX, 22. für das hebr. לִשְׁכָּה (cubiculum, coenaculum) vor. Dieß erhellt auch ganz deutlich aus den nächstfolgenden Versen (Marc. XIV, 15. Luc. XXII, 12.), wo offenbar ἀνάγαιον oder ἀνώγεον (conclave in superiori parte aedium) damit abwechselt, welches gleichbedeutend ist, mit dem sonst im N. T. gewöhnlichen ὑπερῷον (hebr. עֲלִיָּה) wo man zu speisen pflegte.

8) Bloß nach dem Matthäus XXVI, 18.) läßt Jesus dem Hauswirthe sagen: ὁ καιρός μου ἐγγύς ἐστι. Dieß versteht man gewöhnlich (und wohl mit Recht, nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche des N. T. Joh. VII, 30. VIII, 20. XIII, 1. (ὥρα ist dort so viel, als hier καιρὸς) davon: daß die Zeit seines Todes heran-

noch die Osterlammsmahlzeit halten wollte. Dieser werde ihnen alsdann sogleich ein zu dieser Absicht voll-

---

nahe. Nur will dieß nicht recht mit dem Folgenden zusammenhängen: deßwegen will ich die Osterlammsmahlzeit bei dir halten." Denn wenn auch sein Tod nicht so nahe gewesen wäre, würde er doch die Osterlammsmahlzeit mit seinen Schülern nach dem jüdischen Gesetze gehalten haben. Deßwegen verstehen es einige Ausleger von der Zeit des Osterfestes; allein es heißt nicht: καιρὸς τοῦ πάσχατος, sondern: καιρός μου, Mit größerem Scheine verstehen es andere Ausleger davon, daß Jesus wegen seines nahen Todes das Passah einen Tag früher gefeiert habe, als die übrigen Juden; entweder das wahre Passah (πάσχα θύσιμον), (wie Gerhard) (Harmon. Evang. cap. CLXIX.) und Er. Schmid (Nov. Test. h. l.) annehmen), nach der wahren gesetzlichen Bestimmung des Passah, welche die Juden nachher verlassen hätten; oder nach der Meinung des Grotius, war das πάσχα μνημονευτικὸν ohne Osterlammsmahlzeit, wie die heutigen Juden das Passah feiern. Es ist zwar nicht zu läugnen, daß unter einer solchen Voraussetzung der Zusammenhang sehr gewinnt: „Da die Zeit meines Todes so nahe ist, so kann ich nicht bis morgen mit dem Passahmahle warten, sondern will es heute noch mit den Meinigen bei dir halten." Allein daß Jesus das Osterlamm wirklich gegessen habe, wird in dem folgenden Aufsatze gegen Grotius gezeigt werden; und wenn auch Jesus das Passah wirklich einen Tag früher, als die Traditionarier, mit den Karäern gefeiert hat, so geschah dieß aus Ueberzeugung von der Rechtmäßigkeit dieser frühern Feier, nicht wegen seines nahen, bevorstehenden Todes. — Es bleibt also immer einige Schwierigkeit des Zusammenhanges. Mir ist daher wahrscheinlicher, da ohnehin Matthäus diesen Satz allein hat: daß er nicht zum Auftrage gehöre, den Jesus den Abgeordneten gegeben hatte, sondern, daß er vielmehr eine spätere Glosse sey, welche aus den Worten Jesu, Luc. XXII,

kommen eingerichtetes Speisezimmer 9) anweisen, wo sie alles, was zur Osterlammsmahlzeit gehörte, zubereiten könnten. — Als nun Petrus und Johannes, diesem Auftrage ihres Lehrers zufolge, nach Jerusalem gingen, so fanden (Marc. XIV, 16. Luc. XXII, 13.) und thaten sie alles, wie ihnen Jesus die Anweisung gegeben hatte. —

Bleibt man bei dieser Erzählung allein stehen, ohne andere Umstände, die vorhergegangen seyn müssen, damit in Verbindung zu setzen: so häufet sich eine Schwierigkeit über die andere, an die man freilich bisher gar nicht, oder doch nur zum Theil dachte, die aber die ganze Erzählung nothwendig zur unglaublichsten machen müssen, so lange man ihr das Geheimnißvolle nicht abstreift, und sie nicht aus einem ganz natürlichen Gesichtspunkte ansieht. — Schon das ist sonderbar, daß Jesus jetzt erst — am letzten Tage, an das in Jerusalem zu haltende 10) Passahmahl denken

---

15.: ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν, πρὸ τοῦ με παθεῖν, entstanden seyn mag. Ohnehin wären diese Worte dem Hauswirthe völlig unverständlich, folglich der Auftrag derselben ganz zweckwidrig gewesen. —

9) Daß ἐστρωμένον nicht einen gepflasterten Saal, wie Luther übersetzte, sondern ein völlig zur Mahlzeit mit Tischen und Polstern versehenes Zimmer bedeute, ist schon längst von den Auslegern bemerkt und aus griechischen Schriftstellern bewiesen worden. Es ist daher synonym mit ἕτοιμον, Marc XIV, 15. welches mit Recht schon von Erasmus, Beza, Grotius und Mill für eine Glosse erklärt worden ist; es fehlt auch in mehrern Handschriften und ältern Versionen; vergl. Griesbach z. d. St. und Bynäus de morte J. C. L. I. c. VI. s. 20. p. 498. sqq.

10) Das Osterlamm durfte nach 5 B. Mos. XVI, 5. 6.

ſoll, oder — nach Matthäus und Marcus — ſich erſt von ſeinen Schülern daran erinnern laſſen ſoll. Auswärtige Juden hatten zwar nicht nöthig, von den Einwohnern zu Jeruſalem ein Zimmer zu dieſem Mahle zu miethen; ſondern dieſe waren verbunden, ihre Wohnungen zu dieſem Gebrauche umſonſt herzugeben; dafür wurde ihnen das Fell der Oſterlämmer, und das gebrauchte irdene Geſchirr überlaſſen 11). Aber beſtellt und verabredet mußte doch der Platz werden, wo man das Oſterlamm eſſen wollte, zumal da auſſer den einheimiſchen noch ſo viele tauſend auswärtige Juden 12)

---

nur an dem Orte geſchlachtet und gegeſſen werden, wo das Heiligthum war. Daher kommt es, daß die Juden heutiges Tages kein Oſterlamm eſſen, ſondern ſich mit dem ungeſäuerten Brode und den bittern Kräutern begnügen. Vergl. Bodenſchatz kirchl. Verfaſſung der heutigen Juden, Th. 2. S. 299. ff. Buxtorfii synag. Jud. (Basil. 1661. 8.) c. XVIII. p. 419. sq.

11) Joma fol 12. 1. Megilla fol. 26. 1. „Traditio est, non mercede conduci domos Hierosolymis, quia propriae non erant. R. Eleazar, fil. Zeda dixit: nec lectos; recepit ergo pater familias ab hospitibus coria sacrificiorum. Abai dixit: Hoc etiam inde discas!, moris fuisse, ut quis relinqueret vas fictile atque etiam corium sacrificiorum suorum hospiti suo.“ cf. Wetstein ad Matt. XXVI, 18.

12) Auſſer den Einwohnern von Jeruſalem rechnete Joſephus de B. I. L VII, c. 45. noch über 2½ Millionen ausländiſche Juden, welche das Oſterlamm dort gegeſſen haben ſollen. Nach ſeinem Bericht ließ Ceſtius, unter der Regierung des Nero, die im Tempel geſchlachteten Oſterlämmer von den Prieſtern zählen. Deren ſollen nun 255,600 geweſen ſeyn. Rechnet man nun auf jedes Lamm 10 Perſonen (denn unter 10 durften es nicht ſeyn, es konnten auch wohl 20 — nur nicht darüber — die Oſterlammsmahlzeit halten): ſo kommen ſchon 2,556,000. Da nun aber 10 die geringſte Zahl

alle das Passahmahl in Jerusalem aßen. Da durfte man's doch wohl nicht auf gut Glück ankommen lassen, und noch am letzten Tage in das erste beste Haus in Jerusalem schicken, um dort ein Zimmer für das Passahmahl zu bestellen, wo wahrscheinlich schon lange

---

war, so ist gewiß die Zahl 2,700.000, welche Josephus annimmt, nicht zu groß, wenn nur seine Angabe der geschlachteten Osterlämmer überhaupt richtig ist. Augustin rechnet sogar 3 Millionen Juden auf Ostern in Jerusalem. — Diese Anzahl wäre freilich für den kleinen Umfang der Stadt Jerusalem, der nach Josephus (de B. I. L VI, 13.) nur 33 Stadien, also nicht viel über eine Meile betrug, ganz unbegreiflich, wenn man nicht mit Grund annehmen könnte, daß diejenigen Fremden, welche zu spät ankamen, und keinen Platz mehr in Jerusalem selbst finden konnten, vor der Stadt Zelte aufgeschlagen und darunter campirt hätten, gerade so, wie es Pitt von den Wallfahrten der Mohammedaner nach Mekka — einer kleinen und schlecht gebauten Stadt, worin höchstens 1000 Familien wohnen — erzählt. Jährlich — sagt er — kommen viele Caravanen an, deren jede doch wenigstens aus 50,000 Menschen besteht, die Mohammedaner rechnen 70,000). Nur die wenigsten können in der Stadt selbst unterkommen; die meisten schlagen Zelte vor der Stadt auf. Diese Caravanen bringen auch ihre Lebensmittel mit; vergl. Harmer's Beobachtungen über den Orient, von Faber Th. I. S. 192. ff. und Fabers Archäologie der Hebräer, Th. I. S. 280. ff. Gesetzt aber auch Josephus habe die Anzahl der geschlachteten Osterlämmer viel zu groß angesetzt; nehme man also nur 1,500,900 Juden an, die das Passah zu Jerusalem gefeiert haben: so wurde doch Jerusalem bald so von diesen fremden Juden angefüllet, daß man gewiß bei Zeiten ein Speisezimmer in Jerusalem bestellen mußte, wenn man noch eines bekommen wollte. Unmöglich konnte also Jesus diese Bestellung bis auf den letzten Tag anstehen oder sich gar erst von seinen Schülern daran erinnern lassen. —

Digitized by Google

vorher alle Speisezimmer verstellt waren. Um so sonderbarer ist es, daß demohngeachtet die Abgeordneten, Petrus und Johannes, das verlangte Speisezimmer nicht schon von andern fremden Juden besetzt fanden, sondern vielmehr alles nach Wunsch bereitet und eingerichtet antrafen, Marc. XIV, 16. Luc. XXII, 13. — Alles dieß sah man zwar sonst als einen deutlichen Beweis der Allwissenheit Jesu an (obgleich höchstens nur eine höhere Offenbarung daraus folgen würde), und freute sich, ein neues Argument für die Gottheit Christi darin gefunden zu haben ꝛc. ꝛc. Allein an dem 14. Nisan, wo bei der ungeheuren Menge fremder Juden gewiß schon alle Zimmer in Jerusalem besetzt waren, möchte es selbst der Allwissenheit unmöglich gewesen seyn, ein noch unbestelltes Speisezimmer in Jerusalem zu entdecken. — Auffallend ist es auch, daß die beiden Abgeordneten bei dem Hauswirthe nicht erst anfragen sollten: ob ihr Lehrer noch ein Speisezimmer in dem Hause bekommen könnte; sondern nur schlechtweg, wo das Zimmer wäre, worin Jesus das Passahmahl halten wollte? Marc. XIV, 14. Luc. XXII, 11. Diese Anfrage befremdete auch den Hauswirth im Geringsten nicht, wie sie doch jeden Einwohner in Jerusalem an diesem Tage hätte befremden müssen 13), wenn man nach einem vorher noch unbestellten

13) Daran dachte selbst Michaelis nicht, wenn er in den Anmerkungen zu s. Uebers. des N. T. Th. I. S. 264. sagt: „Es scheint übrigens, Jesus weiß zum voraus, der Hausherr, den sie treffen würden, kenne ihn, wisse von ihm, und werde ihn gern aufnehmen". Michaelis bedachte also nicht, daß es nicht bloß auf das Gernaufnehmen ankam, sondern hauptsächlich darauf: ob der Hauswirth noch ein unbestelltes Zimmer leer habe. —

Zimmer gefragt hätte, als ob die Wahl noch völlig frey gewesen wäre; sondern der Hauswirth nimmt alles als bekannt an, und weiset ihnen sogleich ein zum Passahmahl völlig eingerichtetes Zimmer an. Er fragt sie nicht einmahl, wer denn der Rabbi, ihr Lehrer sey; er muß also den Petrus und Jahannes schon als Schüler Jesu gekannt haunt haben. — Alles dieß führt uns nothwendig auf eine schon vorhergegangene Verabredung Jesu mit diesem Hauswirthe. Sobald wir diese annehmen, ist der ganze Auftrag Jesu leicht zu erklären, der sonst durchaus räthselhaft bleibt. Eine solche Verabredung war auch unter den vorher angeführten Umständen so ganz in der Regel, daß man sie bei jedem verständigen Hausvater voraussetzen mußte. Die Schüler Jesu fragten ihn daher nur schlechtweg: „Wo sollen wir das Passahmahl in Jerusalem zubereiten?" Wo hast du ein Speisezimmer dazu bestellt? Bei wem sollen wir also das Passahmahl bereiten? Sie setzten also bei dieser Frage voraus — und konnten es voraussetzen, da er ja schon einigemal das Passah mit ihnen in Jernsalem gefeiert hatte — daß er schon die nöthige Verabredung mit einem dortigen Hausherrn getroffen habe. — Diese Verabredung Jesu nahmen daher in neuern Zeiten selbst orthodoxe Gottesgelehrte an, z. B. Lilienthal 14) und Mosche 15).

Eine andere Hauptschwierigkeit, welche in dem Auftrage (Marc. XIV, 13. Luc. XXII, 10.): einem ihnen begegnenden Wasserträger zu folgen, liegt, ist bisher weniger bemerkt worden; und selbst die oben

14) Gute Sache der göttlichen Offenbarung. Th. XVI. S. 1218.
15) Erklärung der Leidensgeschichte J. Chr. Th. I, S. 55.

angeführten Theologen, Lilienthal und Mosche, welche die erste Schwierigkeit natürlich zu lösen suchten, sahen doch, wie gewöhnlich, diese Anweisung, dem Wasserträger in sein Haus nachzufolgen, als einen offenbaren Beweis der Allwissenheit Jesu an. Man bedachte aber nicht, daß diese Anweisung Jesu, so unbestimmt und ohne vorhergegangene Verabredung mit dem Hauswirthe, seinen Schülern durchaus nichts helfen konnte, um das ihnen noch unbekannte Haus, wo sie das Passah zubereiten sollten, aufzufinden; und noch weniger hat man bisher, unsers Wissens, einen Versuch gemacht, die hier eintretende große Schwierigkeit, die dem Kenner der damaligen Zeit- und Ortumstände nicht leicht entgehen kann, aufzulösen, und auch diesen Umstand der sonderbaren Erzählung von einer natürlichen Seite darzustellen, da selbst die dogmatische Voraussetzung der Allwissenheit Jesu hier nicht zureichen will. — Petrus und Johannes sollten nach der Anweisung Jesu einem Menschen mit dem Wasserkruge, der ihnen begegnen würde, nachgehen. Eine solche unbestimmte Anweisung könnte wohl in einem kleinen Städtchen oder Flecken hinreichen; aber gewiß nicht in einer so großen und dabei so wasserarmen Stadt, wie Jerusalem war 16), wo beinahe alles Wasser vor den Tho-

16) Hieronymus macht eine sehr traurige Beschreibung von der wasserlosen Gegend um Jerusalem. Er sagt (in Es. XXIX, 14): „Est totius provinciae teterrima, et saxosis montibus asperatur, et penuriam patitur sitis, ita ut coelestibus utatur pluviis, et raritatem fontium cisternarum exstructione soletur.“ — Eben so klagt auch Wilhelm von Tyrus (histor. rerum in partibus transmarinis gestar. l. VIII. c. 4. in Gest. Dei per Francos, T. I. p. 746.) über diese dürre und was-

ren, besonders vor den Brunnenthore und dem Wasserthore geholt werden mußte 17); am allerwenigsten aber

---

ferleere Gegend, die gar keine Brunnen und Flüsse habe, so daß sich die Einwohner nur mit dem in Cisternen gesammelten Regenwasser behelfen mußten, das sie in den Wintermonaten sammelten und auf das ganze Jahr aufbewahrten. — Was man also gewöhnlich von großen Quellen bei Jerusalem, Gihon und Siloah, sagt (welche ohnehin eins sind, wie schon der chaldäische Paraphrast, Jonathan Kimchi, und unter den neuern, Vitringa zu Jes. VII, 3. Lackemacher, Bachiene, u. a. richtig bemerkt haben), scheint beinahe auf bloßem Mißverstande zu beruhen. Neuere Reisende konnten nur Cisternen und Teiche entdecken, in welchen das vom Berge Gihon in der Regenzeit herabströmende Wasser aufgefangen wird. Und von diesen Cisternen wurde das Wasser durch die von Salomo und Hiskiah angelegten Wasserleitungen in die Stadt und in die königlichen Gärten, sowie das übrige um die Stadt in Teiche geführt. Vergl. Pocock Beschreibung des Morgenlandes, Th. II. Beschreibung v. Palästina, B. I. Hauptst. VI. §. 34. ff. — Bellermanns Handb. d. bibl. Litteratur, Th. 3. S. 122. f. — Doch giebt es auch hierüber bei dem Widerspruch des Korte und Pocock keine entschiedene Gewißheit.

17) Daß diese beiden Thore hauptsächlich zum Wasserholen bestimmt gewesen, zeigt schon ihr Name an; und ihre Lage bestärkt uns noch mehr in dieser Meinung. Das Brunnenthor, Nehem. II, 13. 14. XII, 36. lag gegen Abend, gerade, wo die großen Wasserleitungen des Brunnen Gihon oder Siloah angelegt waren (vergl. die vorhergeh. Anmkg.), und wohin auch wohl die großen Bethlehemitischen Wasserleitungen ihre Richtung nahmen (vergl Maundrells Reise von Aleppo nach Jerusalem, in Paulus Sammlung der merkw. Reisen in dem Orient, Th. I. S. 111. ff.). Das Wasserthor wird Nehem. III, 26. und XII, 37. ausdrücklich auf die Morgenseite der obern Stadt gesetzt,

zur Paſſahzeit, wo ein ſo großes Gewühle von gewiß mehr als einer Million Menſchen in Jeruſalem war,

---

und war das erſte Thor, wenn man von dem auf der Weſtſeite liegenden Brunnenthore gegen Süden nach Morgen ging, Nehem. III, 15 — 26. XII, 37. Von Bethanien, wo damals Jeſus war, kam man alſo durch dieſes Thor nach Jeruſalem. Es hatte ſeinen Namen wohl nicht bloß von dem davor liegenden Bache Kidron, der nur im Winter floß, und im Sommer ganz vertrocknet war, ſondern wohl vorzüglich von den Brunnen und Ciſternen, welche dort angelegt waren, in welche das durch die königlichen Gärten geleitete Waſſer Siloah oder Gihon wieder abfloß. Denn in dieſer Gegend gedenkt Joſephus de B. I. L. VI. c. 6. (p. 913. ed. Lips.) einer κολυμβήθρα σολαμῶνος, welche man für einerley hält, mit der κολυμβήθρα σιλωὰμ Joh. IX, 7. (vergl. Lampe comment. in Ev. Joh. T. II. ad h. l.) Auch der Teich Bethesda, Joh. V, 2. lag bei dem Schaafthor, wovon das äuſſere Thor das Waſſerthor war (Fabers Archäol. der Hebr. Th. I. S. 348). Auch die Nethinäer, welche das Waſſer zum Tempeldienſte tragen mußten, wohnten an dieſem Thore, Nehem. III, 26. — Andere hingegen laſſen das vom Tempel abfließende (von dem Brunnen Etham dorthin geleitete) Waſſer ſich hier ſammeln; vergl. Lightfoot centur. chorogr. Matth. praem. c. 31. et disquis. chorogr. Joh. praem. c. V. §. 5. Hier kommt man aber freilich in ein Labyrinth, aus dem man bei den ewigen Widerſprüchen der Topographen und Reiſebeſchreiber nicht leicht wieder einen Ausweg finden kann; wie der Verfaſſer bei dieſer neuen Unterſuchung an ſich ſelbſt erfahren hat. Alles beruht nur auf Wahrſcheinlichkeit; und man hat ohnehin noch keinen einzigen genauen Grundriß der Stadt Jeruſalem. Der Lightfoot'ſche, der Korte'ſche, und ſelbſt der Pocock'ſche ſind voll Fehler, wie Faber in ſ. Archäol. der Hebräer, Th. I. S. 341 ff. überzeugend dargethan hat. Um ſo mehr

wo also die Wasserträger zu mehrern Hunderten zu den Thoren hinaus und hereinströmen mußten. Nimmt man gar noch die gewöhnliche Meinung an, daß Jesus mit allen Juden an einem Tage die Passahmahlzeit gehalten habe; so mußte bei den großen Vorbereitungen dazu und zur Reinigung der Häuser das Gewühle der Wasserträger noch weit größer gewesen seyn, als an irgend einem andern Tage. Mag aber auch Jesus das Passahmahl nach Iken 18) u. a. nur mit den Scrip-

ist man berechtigt, der Faberschen Angabe der Thore von Jerusalem (Archäologie S. 826. ff.) zu folgen, da Faber mit großer Genauigkeit eine ganz neue Untersuchung angestellt hat.

18) Mit vieler Gelehrsamkeit hat Iken diese Meinung aufgestellt in drei Dissertationen de tempore celebratae a Servatore ultimae coenae paschalis (dissertatt. philol. theol. Vol. II. ed. Schacht diss. IX — XI. p. 337 — 471.) Ihm folgten, daher auch Maknight (commentar. harmon. in IV. Evang. T. I. ed. Ruckersfelder), Ernesti (Neueste theol. Bibliothek, B. 2., S. 890.) Cotta (zu Gerhard. Loc. Th. T. IX. p. 40. sq.), Rosche (Erklärung der Sonn- und Festtags-Evangelien, Th. II. S. 1003. ff.) u. a. — Bekanntlich stützt sich diese Meinung hauptsächlich auf Joh. XIII, 1. XVIII, 28. XIX, 14. 31. und auf die Differenz der Rabbaniten und Karäer in der Passahfeier. Diese Meinung hat allerdings sehr viel für sich, ob sie gleich noch nicht entschieden ist, und noch mancherlei Bedenklichkeiten gegen sich hat. Nur ist in dieser beiläufigen Anmerkung der Ort nicht zu einer solchen Untersuchung, die auch hier nicht zur Sache gehören würde. Doch mag die liter. Bemerkung hier noch einen Platz finden, daß Michaelis in s. Anmerk. z. N. T. Th. I. S. 262. f. den Streitpunkt ganz unrichtig gefaßt habe, wie schon Hr. Super. Schulz in s. Gegenanmerkungen S. 132. f. zum Theil bemerkt hat. Michaelis scheint hier jene Hauptabhandlung

turariern oder Karäern, und nicht mit den Traditionariern zugleich gehalten haben: so mußte man doch um diese Zeit, wo so viele hunderttausend Fremde zu Jerusalem anwesend waren, besonders gegen Mittag hin, wo wohl diese beiden Schüler Jesu nach Jerusalem kamen, einer großen Menge Wasserträger an den Thoren, besonders an dem Wasserthore, wohin die Straße von Bethanien führte; begegnen. — Welchem von den vielen hundert Wasserträgern, die wohl diesen beiden Schülern um diese Zeit am Thore begegnen mußten, sollten sie nun folgen? Wie konnte also diese unbestimmte Angabe Jesu, wenn Jesus entweder diesen Knecht nicht genauer geschildert hatte, oder wenn keine andere Verabredung vorhergegangen war, ein sicheres Merkmal für Petrus und Johannes seyn? Selbst die Allwissenheit konnte demnach diese beiden Abgeordneten bei einer so unbestimmten Angabe vor Irrthum und

---

von Iken gar nicht verglichen, sondern nur die Meinung Scaligers, Cocceius, u. a. vor Augen gehabt zu haben. Er stellt die Sache so vor, als ob 1) die Gegenpartei annehme: Jesus habe aus einer Calenderorthodoxie das Passah einen Tag früher, als alle übrigen Juden gefeiert; da er es doch nach dieser Gegenmeinung mit einem nicht unbeträchtlichen Theile der Juden — den Scripturariern — gefeiert, also sich dadurch nicht allein ausgezeichnet hat; 2) als ob die Pharisäer oder Traditionarier den Neumond von der ersten Erscheinung (φάσις) berechnet hätten. Allein dieß war mehr die Meinung der Karäer; und der Streitpunkt war ein ganz anderer, wie Iken sehr gelehrt ausgeführt hat (l. c. p. 423- sqq.). — Aehnliche, aber doch noch in Hauptpunkten von Iken verschiedene Meinungen Harduins, Capell's, Heidegger's kann man bei Ittig (H. E. sel. cap. Sec. I. p. 405 sq.) nachsehen. —

großer Verlegenheit nicht schützen. Und doch lehrt der Erfolg, daß sie nach dieser Anweisung Jesu das bestimmte Haus recht gut gefunden haben: Ἀπελθόντες δὲ εὗρον, καθὼς εἰρηκεν αὐτοῖς, καὶ ἡτοίμασαν τὸ πάσχα (Luc. XXII, 13.). Entweder ist also diese ganze Anweisung an einen Wasserträger bloß eine spätere Sage, wodurch die Erzählung mit Fleiß ins Wunderbare oder Geheimnißvolle geschraubt wurde, woraus sich dann noch erklären ließe, warum dieser Theil der Erzählung bei Matthäus, der gegenwärtig war, fehlt, und nur bei Lucas und Marcus, die es bloß vom Hörensagen haben konnten, vorkommt; oder Jesus muß den Wasserträger, dem sie folgen sollten, genauer geschildert haben, daß sie ihn von den übrigen leicht unterscheiden konnten, und so käme das Geheimnißvolle der Angabe bei Lucas und Marcus bloß von der vielleicht absichtlichen Kürze der Erzählung der beiden Evangelisten her; oder endlich auch diese Anweisung an einen Wasserträger gehört zu der Verabredung, die Jesus schon vorher mit dem Hauswirthe getroffen hatte. Das erste kann man wohl hier nicht annehmen; denn wenn Jesus seine Ursachen hatte, den Hauswirth, bei dem die beiden Schüler, Petrus und Johannes, das Passahmahl bereiten sollten, nicht zu nennen, noch sein Haus genauer zu bezeichnen: so hätten sie ja dieses Haus gar nicht finden können, wenn sie nicht noch eine andere Anweisung erhalten hätten, wodurch sie zu diesem Hause, auch ohne bestimmte Bezeichnung desselben, hingeführt werden konnten. Haben wir also wegen des ὁ δεῖνα im Matthäus 19) Grund,

19) Denn daß ὁ δεῖνα hier eine ungenannte Person nicht nur bedeuten könne, sondern auch müsse, da uns der ganze Zusammenhang auf eine absichtliche

anzunehmen, daß Jesus weder den Hauswirth genannt, noch sein Haus näher bezeichnet habe: so ist die von Lucas und Marcus berichtete Anweisung an einen andern Führer im Zusammenhange nothwendig, und für nichts weniger, als eine leere, bloß zur Vermehrung des Wunderbaren erdichtete, spätere Sage zu halten. — Das zweite ist auch nicht wahrscheinlich. Wie hätte denn Jesus in diesem Falle den Wasserträger kenntlicher machen sollen? Nach seiner Physiognomie oder Kleidung? Wäre das nicht trüglich gewesen? Hätte aber auch dieser Knecht etwas so Auszeichnendes an sich gehabt, daß er dadurch unter mehrern Hunderten kenntlich gewesen wäre: so hätte wohl Jesus durch eine solche Schilderung des Knechts seine Absicht, das Haus, wo er das Passahmahl halten wollte, vor seinen Schülern vor der Hand geheim zu halten, selbst vereitelt; denn der Hauswirth war ein Freund und Bekannter Jesu, bei dem er wohl schon öfter eingekehrt war; sein Haus und Hausgesinde war also auch den Schülern Jesu recht wohl bekannt. Hätte also Jesus den Abgeordneten den Wasserträger recht genau geschildert, so wäre dieß eben so gut gewesen, als wenn er den Hauswirth geradezu genannt, oder sein Haus genau bezeichnet hätte. Eben deßwegen konnte aber auch Jesus diesen Wasserträger nicht von seiner Herrschaft kenntlich machen, und z. B. sagen: „der Hausknecht des N. N. wird euch begegnen, um Wasser zu holen: dem folget nur in sein Haus, und bereitet dort das Passahmahl.“ Denn nach der Absicht Jesu, die aus der ganzen Erzählung unverkennbar ist, sollte einstweilen das Haus und sein Besitzer seinen Schülern ein

---

Geheimhaltung des Namens des Hauswirthes führt, ist schon oben Anmerk. 6. ausgeführt worden. —

Geheimniß bleiben (warum? werden wir nachher sehen). Die Angabe des Knechts mußte also nach der Absicht Jesu unbestimmt seyn; er durfte ihn nicht genauer charakterisiren. Folglich kann man auch nicht behaupten, daß diese Unbestimmtheit bloß von einer vielleicht absichtlichen Kürze der beiden Referenten, des Lucas und Marcus, herrühren. — Es bleibt daher nur der dritte Fall übrig: „Die Anweisung an einen Wasserträger, dem sie in sein Haus folgen sollten, gehörte zu der Verabredung, welche Jesus schon vorher mit dem guten Freunde, bei dem er das Passahmahl halten wollte, getroffen hatte". Dadurch wird nun alles in der Erzählung klar, und die oben angeführte Schwierigkeit ist auf einmal gehoben. — Der Hausknecht, der ohnehin um diese Zeit, als Petrus und Johannes von Bethanien nach Jerusalem geschickt wurden, an dem Wasserthore, wo sie hereinkamen, Wasser zu holen hatte, bekam die mit Jesus verabredete Weisung, auf die beiden Schüler Jesu, Petrus und Johannes, die er wohl recht gut kannte, da sie mit ihrem Lehrer schon öfter bei seinem Herrn eingekehrt waren, ein wenig zu warten, und sie alsdann mit sich nach Hause zu nehmen. — So wußte nun Jesus ganz natürlich, daß der Knecht, der sie in das Haus führen sollte, ihnen mit einem Wasserkruge begegnen würde; er konnte ihnen jetzt ein sicheres Merkmal angeben, das an sich, ohne eine solche Verabredung, höchst unzuverlässig gewesen seyn würde; und sie konnten nun das Haus, wo sie das Passahmahl zubereiten sollten, gar nicht verfehlen, ohne doch dieses Haus und den Namen des Hausherrn vorher von Jesu erfahren zu haben. —

Aber warum that denn Jesus hier so geheimnißvoll? Warum gab er sich ein so wunderbares Ansehen? — Warum sprach er gleichsam im Orakelton, wo doch

Digitized by Google

alles so natürlich zugieng? Warum nannte er nicht vielmehr geradezu den Hauswirth, der sein Freund, und dem Petrus und Johannes wohl recht gut bekannt war? Wozu alle die geheimnißvollen Umschweife? Werfen sie nicht selbst auf den Charakter Jesu ein falsches Licht, als ob er seine Schüler absichtlich durch einen solchen Schein von Prophetengabe, wo doch alles sehr natürlich erfolgte, habe täuschen wollen? — Doch der Charakter Jesu ist über einen so niedrigen Verdacht weit erhaben; und es läßt sich auch ein sehr natürlicher Grund angeben, warum Jesus so geheim halten mußte; ein Grund, der jedem Unbefangenen so einleuchtend ist, daß auch solche Theologen, die sich gewiß der Neuerungssucht nicht schuldig gemacht haben, z. B. Lilienthal, Heß, Mosche 20), kein Bedenken trugen, sich dafür zu erklären. — Jesus mußte nämlich das Haus, worinn er das Osterlamm mit den Seinigen essen wollte, um des Judas Ischarioth willen, geheim halten, damit dieser ihn nicht damals schon, während der Passahmahlzeit, seinen Feinden in die Hände lieferte; denn dessen verrätherische Absichten waren ja Jesu schon bekannt. Jesus wollte aber dieses letzte Passahmahl noch ruhig und ungestört mit seinen Schülern halten; er hatte noch mancherley bei dieser Gelegenheit mit ihnen zu reden. Daßwegen hatte Jesus schon vorher die Abrede mit einem guten Freunde in Jerusalem, in dessen Hause er Passah halten wollte, so genommen, daß Petrus und Johannes das Passah-

20) Lilienthal in s. Guten Sache der göttl. Offenbarung, Th. XVI. S. 1218. Anmerk. f. — Heß in s. Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu, B. 2. S. 252 (Zürch 1776). Mosche in s. Erklärung der Leidensgeschichte J. Chr. Th. I. S. 51.

mahl in dem Hause zubereiten konnten, ohne daß er nöthig hatte, ihnen das Haus, das sie sonst wohl gekannt hätten, genau anzugeben, oder den Namen des Hauswirthes zu nennen. Denn sonst wäre dieß die bequemste Gelegenheit für seine Feinde gewesen, sobald sie es durch den Judas Ischarioth erfahren hätten, ihn des Nachts in aller Stille in der Stadt selbst gefangen zu nehmen. Wollte also Jesus dieses letzte Mahl ungestört mit den Seinigen genießen, so mußte er wohl den Anstalten dazu ein so geheimnißvolles Ansehen geben. Aus diesem natürlichen Grunde läßt sich nun alles Uebrige sehr leicht erklären. Kein Wunder also, daß man schon in ältern Zeiten darauf fiel 21); und daß selbst Gerhard, wenn er gleich mit Beza 22)

---

21) So führt schon Euthymius (z. d. St.) dieß als die Ursache des verschwiegenen Namens des Hauswirths an; und Theophylakt, der zwar für sich einen Beweis der freiwilligen Leiden Jesu in dieser Geschichte fand, sagt doch zu dieser Stelle: „Τινὲς δὲ φασὶ, ὅτι διὰ τοῦτο οὐκ εἶπε τοῦ ἀνθρώπου τὸ ὄνομα, καὶ ἐφανέρωσεν αὐτὸν, ἀλλὰ σεμείῳ τινὶ ὁδηγεῖ αὐτοὺς πρὸς τὴν οἰκίαν τοῦ ἀνθρώπου, διὰ τὸν προδότην, ὡς ἀνμὴ γνοὺς τὸ ὄνομα, καταμηνύσῃ τὴν οἰκίαν τοῖς Φαρισαίοις, καὶ ἐλθόντες συλλαβῶσιν αὐτὸν, πρὶν ἢ τὸ δεῖπνον ἐπιστῇ, πρὶνῆ τὰ πνευματικὰ μυστήρια αὐτοῦ παραδῷ. — — — Ἔξεστι δὲ τῷ βουλομένῳ παραδέχεθαι ταύτην τὴν ἐξήγησιν “ —

22) Beza sagt nämlich zu Matth. XXVI, 18., Jesus habe deswegen das Haus nicht bestimmt angegeben: „ut magis ac magis intelligerent discipuli, nihil temere in urbe Magistro eventurum, sed quae ad minutissimas usque circumstantias penitus perspecta haberet, ut ita adversus tam propinquum illud gravissimum crucis offendiculum hoc etiam divinae providentiae exemplo confirmarentur“. —

Digitized by Google

glaubte, daß alles dieß in der Absicht von Jesu geschehen sey, um seinen Schülern einen Beweis seiner Allwissenheit zu geben, dennoch jene Erklärungsart nicht verwerflich fand 23). — Andere sonderbare und mystische Gründe hingegen, welche Hilarius, Hieronymus und Ambrosius von diesem geheimnißvollen Betragen Jesu anführen, sind von der Art, daß sie in unsern Tagen keine Aufmerksamkeit mehr verdienen. Wer sie jedoch wissen will, kann sie bei Bynäus 24) finden. —

Nach den bisherigen Bemerkungen ist also der Zusammenhang der Begebenheit kurz dieser: Als Jesus mit einem guten Freunde in Jerusalem die Abrede nahm, daß er für ihn und seine Schüler ein Speisezimmer zum Passahmahl bereit halten sollte; so fügte er noch die Bitte hinzu, daß der Hausherr doch jemand von seinen Leuten um diese Zeit den beiden Schülern, denen er den Auftrag zum Passahmahl geben würde, an das Thor nach Bethanien (das Wasserthor) entgegenschicken möchte; denn er habe seine Ursachen, warum er seinen Schülern den Namen des Hauswirths, bei dem er die Osterlammsmahlzeit zu halten gesonnen

---

23) Die Worte Gerhard's in s. Harmon. Evangelic. Cap. CLXIX. p. 991. (ed Francof. 1652.) sind: „Eandem rationem [a Theophylacto commemoratam] affert Euthymius in Matthaeum, quam non contemnendam judicamus. — — Praecipua vero causa, propter quam Christus patremfamilias illum non suo nomine exprimere, sed certis quibusdam indiciis describere voluerit, ea est, quod specimen divinae suae omniscientiae edere, et fidem Apostolorum hac ratione confirmare, et contra scandalum crucis ipsorum animos munire voluerit". —

24) de morte J. C. L. I. c. 6. §. 12. p. 480.

Digitized by Google

wäre, nicht gern bekannt machen möchte. — Der Hausherr sagte: Das kann gar wohl geschehen, ohne alle Beschwerde meiner Leute; denn einer von ihnen muß ohnehin um diese Zeit an diesem Thore Wasser holen; so kann er dort ein wenig auf deine Schüler, Petrus und Johannes, die er ohnedieß kennt, warten; und sie hierher begleiten; ich will indessen dafür sorgen, daß sie alles in dem bestimmten Zimmer bereit finden. Am 14. Nisan gab nun Jesus dem Petrus und Johannes verabredetermassen den Auftrag, in einem gewissen Hause in Jerusalem, das er aber genauer anzugeben aus gewissen Ursachen Bedenken trüge, das Passahmahl zu bereiten: doch würden sie das Haus, worinnen er schon einen Speisesaal für das Passahmahl bestellt hätte, ohne alle Mühe finden; sie sollten nur einem Hausknechte, der dort am Thore Wasser holte und auf sie wartete, in sein Haus folgen, und dann bei seinem Herrn nach dem schon von ihm bestellten Zimmer fragen; dieser würde sie sogleich anweisen. — Natürlich fanden nun Petrus und Johannes alles so, wie es ihnen Jesus vorausgesagt hatte. —

Durch diesen natürlichen Zusammenhang, auf den man, wie wir gesehen haben, durch die Erzählung selbst geführet wird, lassen sich nicht nur alle oben bemerkten Schwierigkeiten der kurzen Erzählung sehr leicht und befriedigend lösen; sondern es verschwindet auch zugleich alles das Sonderbare, das jedem unbefangenen Leser in dieser Erzählung auffallen muß, und welches sehr leicht entweder den Charakter Jesu, oder doch die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte verdächtig machen könnte. Denkt man sich aber die Begebenheit in diesem natürlichen Zusammenhange, so ist sowohl der Charakter Jesu als die Glaubwürdigkeit der Erzählung selbst gegen alle Zweifel

Digitized by Google

und Spöttereien hinreichend gesichert. — Möchte es doch den Schriftforschern gelingen, bei mehrern ähnlichen auffallenden Erzählungen des N. T. auf gleiche Weise den natürlichen Zusammenhang zu entdecken: wie sehr müßte dadurch die Würde Jesu und des N. T. in unsern wunderscheuen Zeiten, die das gerade Widerspiel von dem wundersüchtigen Zeitalter Jesu sind, gewinnen.

VIII.

Ueber die Frage: ob Jesus wirklich das Osterlamm gegessen habe?

Diese Frage, deren Bejahung in der ganzen vorhergegangenen Abhandlung vorausgesetzt wurde, ist schon oben (S. 103. Anm. 3.) kurz berührt worden. In unsern Tagen zweifelt zwar wohl Niemand mehr daran, daß Jesus wirklich das Osterlamm mit den Seinigen kurz vor seinem Tode gegessen habe, und es bedarf in sofern keines ausführlichen Beweises mehr. Aber historisch und litterarisch ist die Frage noch immer nicht unwichtig, und hängt überdieß mit andern, auf den im vorstehenden Aufsatze abgehandelten Gegenstand sich beziehenden, nicht uninteressanten Fragen so enge zusammen, daß eine kurze und allgemeine, besonders historisch-litterarische, Uebersicht über diese Materie

nicht für überflüssig gehalten werden kann; um so mehr, da in unserm Zeitalter, das sich meist nur zu einer allgemeinen Religionsphilosophie hinneigt, solche historisch-theologische Untersuchungen etwas fremd und unbekannt zu werden anfangen.

Daß Jesus vor seinem Tode wirklich die Osterlammsmahlzeit, und keine andere gehalten habe, erhellt ganz deutlich aus dem Bericht des Lucas (XXII, 7.) Ἦλθε δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα, und aus dem Auftrage Jesu (V. 8.) ἑτοιμάσατε ἡμῖν τὸ πάσχα, ἵνα φάγωμεν. Πάσχα ist hier offenbar das Osterlamm, das geschlachtet (θύεσθαι) werden sollte; und dieses Schlachten und und Braten des Osterlammes gehörte auch unläugbar zu dem ἑτοιμάζειν 1), und nicht, wie einige vorgaben, nur die Reinigung und Einrichtung des Zimmers (dieß fanden schon Petrus und Johannes zum Passahmahl völlig bereitet Marc. XIV, 15.), die Bereitung des ungesäuerten Brodes, u. d. m. Jesus trägt seinen Schülern auf: ἑτοιμάσ. τὸ πάσχα, ἵνα φάγαμεν. Es heißt auch ausdrücklich Luc. XXII, 13.: καὶ ἡτοίμασαν τὸ πάσχα, und V. 15. sagt Jesus: ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν, πρὸ τοῦ με παθεῖν. Folglich fällt auch die Ausflucht weg: Jesus habe zwar den Auftrag gegeben; aber er sey durch seinen Tod an der wirklichen Osterlammsmahlzeit verhindert worden. Alle diese Gründe sind schon an sich so einleuchtend, und von Bynäus (de morte I. C. L. I. c. 6. §. 3. sqq.) Iken (dissertatt. Vol. II. diss. X. p. 407. sqq. und hauptsächlich gegen Gude: diss.

1) Dieß hat schon Sagittar gezeigt in s. Harmonia histor. passionis J. C. p. 87. Bynäus a. a. O. u. a.

XII. de coena T. C. σταυρωσίμῳ vere paschali, p. 472. sqq.) u. a. so gelehrt ausgeführt worden, daß man sich billig wundern muß, wie man je daran zweifeln konnte, daß Jesus wirklich das Osterlamm gegessen habe. — Und doch hat es mehrere angesehene Gelehrte gegeben, die einer ganz entgegengesetzten Meinung waren. Einige, z. B. unter ältern: Cedrenus, Petrus Alexandr., unter neuern: Antonius de Dominis, Lamy, Calmet, Oeder, Zeltner, Deyling 2) und besonders Gude 3), behaupteten: Jesus habe nur eine gewöhnliche Mahlzeit gehalten, und dabei anstatt des Passah das heilige Abendmahl eingesetzt. Andere, z. B. Grotius, Hammond und Clericus 4) meinten, Jesus habe nur ein πάσχα — μνημονευτικὸν (nicht θύσιμον), wie die heutigen Juden, gefeiert, und sich mit dem ungesäuerten Brode und den bittern Kräutern begnügt, da doch vor der Zerstörung Jerusalems keine Spur von einem solchen πάσχα μνημονευτικ. vorhanden ist, und in der Erzählung der Evangelisten ganz deutlich von θύειν, und φάγειν τὸ πάσχα geredet wird. Gewiß würden aber

---

2) Observat. sacr. P. I. obs. LII. de die J. C. emortuali; wo man zugleich eine vollständige Litteratur über diese Materie findet.

3) Demonstratio hermeneutica, quod Christus in coena sua σαυρωσίμῳ agnum paschalem non comederit. Lips. 1733. 4. In der zweiten Ausgabe 1742. suchte Gude seine Meinung gegen Jken zu vertheidigen, und dieß veranlaßte die neue Disp. de coena σαυρωσίμῳ vere paschali (dissertatt. Vol. II diss. XII.)

4) Grotius zu Matth. XXVI, 18. Hammond und Clericus zu Matth. XXVI, 18. und Marc. XIV, 12. —

Digitized by Google

alle diese gelehrten Männer auf solche sonderbare Meinungen, die mit Sprachgebrauch und Zusammenhang ganz unverträglich sind, nicht gefallen seyn, wenn sie nicht durch einige schon oben angeführte Stellen des Evang. Johannis (XIII, 1. XVIII, 28. XIX, 14. 31.), welche zu beweisen scheinen, daß die Juden erst am Freitage Abends das Passahmahl gehalten haben, verleitet worden wären, durch neue Hypothesen dem Widerspruch, worin diese Stellen mit der gewöhnlichen Meinung: daß Jesus das Passah mit den Juden zu gleicher Zeit gefeiert habe, zu stehen scheinen, auszuweichen; obgleich diese Stellen sehr wohl mit der gewöhnlichen Meinung in Uebereinstimmung gebracht werden können, oder doch nach Iken's Hypothese, daß Jesus das Passah nur mit den Karäern und Sadducäern gefeiert habe, leicht erklärbar sind. — Diese Hypothesen floßen also im Grunde aus derselben Quelle, woraus auch die Meinung entsprang, daß Jesus zwar das Osterlamm gegessen, aber doch das Passah an einem andern Tage, als die Juden, gefeiert habe; welche Meinung selbst wieder durch verschiedene Modificationen sich in verschiedene neue Hypothesen auflößte. — Hätte man aber doch nur bedacht, daß Jesus gar nicht Ursache gehabt haben würde, so große Anstalten in Jerusalem zu treffen, wenn er nicht wirklich das Osterlamm hätte essen, sondern nur bei einem gewöhnlichen Mahle das Abendmahl einsetzen wollen, oder wenn das Mahl ein bloßes πάσχα μνημονευτικὸν hätte seyn sollen! Ein solches Mahl hätte er überall einsetzen können. Nur die Osterlammsmahlzeit mußte da gehalten werden, wo das Heiligthum war (5. Mos. XVI, 5. 6.), weßwegen auch die heutigen Juden kein Osterlamm essen, sondern sich mit dem ungesäuerten Brode und den bittern Kräutern oder Meerrettig, und

mit einem Stück Gebratenem, zur Erinnerung an das Osterlamm, begnügen 5); weil das Osterlamm, seitdem der Tempel in Jerusalem war, nur dort von den Juden gegessen werden durfte: dieß zog eben die ungeheure Volksmenge alle Jahre nach Jerusalem. Das Osterlamm mußte nemlich im Tempel geschlachtet werden zwischen zweien Abenden. So oft des Pas-sah's nach dem Auszuge der Israeliten im A. T. gedacht wird, finden wir, daß das Osterlamm in der ganzen Volksversammlung im Vorhofe des Heiligthums geschlachtet worden war, z. B. 2. Chron. XXX, 15. ff. C. XXXV, 5. 6. und Lightfoot (Hor. hebr. et talmud. ad Matth. XXVI, 19.) beweißt dieß auch aus verschiedenen Stellen der Juden 6) — Auch Jose-

5) Bodenschatz kirchliche Verfassung der heutigen Juden. Th. 2. S. 298 ff.

6) Lightfoot sagt a. a. O. II. Adducendus ab iis erat agnus in atrium, ubi altare Maimon in Korban Pesach. cap. I. Non mactandum erat Pascha, nisi in atrio, ubi reliqua sacrificia mactantur; mactandumque die decimo quarto, post meridiem, post juge sacrificium, post oblatum thymiama, cet.

Modum introductionis paschatum in atrium mactandique habes in Pesachin, cap. V. hal. 5. 6. his verbis: „Pascha mactatur in tribus turmis, sicut dicitur: ושחטו אותו של קהל עדת ישראל. Atque agnum mactabit omnis coetus congregationis Israelis; coetus, et congregatio, et Israel. Ingreditur coetus primus, et repletur totum atrium: portas atrii serant; tubae canunt, sacerdotes stant seriatim, atque in manibus habent phialas aureas et argenteas; series una argenteas, altera aureas et non confunduntur; et non erant phialis fimbriae, ne eas reponerent, et sic condensaretur aut congelaretur sanguis. Israelita mactat, et sanguinem recipit sacerdos, et proxime assistenti dat, e:

Digitized by Google

phus, der in der bekannten und schon oben S. 109. Anm. 12. angeführten Stelle de B. I. Lib. VII. c. 45. (ed. Lips. p 968.) einen Begriff von der großen Volksmenge geben wollte, welche an dem Passahfeste zu Jerusalem zusammenkam, berichtet, daß auf Befehl des Cestius, um diese Volksmenge einigermassen herauszubringen, von den Priestern die am 14. Nisan von 9 — 11 Uhr geschlachteten Osterlämmer gezählt worden wären, deren Zahl sich auf 255,600 belaufen hätte. — Wie wäre dieß Zählen durch die Priester möglich gewesen, und wie hätte daraus die jüdische Volksmenge berechnet werden können, wenn nicht alle Osterlämmer im Tempel hätten geschlachtet werden müssen? 7). Sollte

---

proxime assistenti dat, et ille proximo, qui phialam plenam recipiens vacuam ei dat. Sacerdos, qui altari proximus stat, sanguinem spargit aspersione una juxta fundamentum altaris: exit ista turma, atque ingreditur secunda, etc. — —

IV. Sparso sanguine ad pedem altaris, excoriato agno, exsecto ventre, extracto adipe, atque in ignem altaris rejecto, refertur cadaver ad hospitium, ubi coenandum; caro assanda, corium tribuendum hospiti. —

7) Diese Stelle des Josephus scheint wohl am meisten der Hypothese des gelehrten Iken, die in neuern Zeiten so vielen Beifall gefunden hat: „daß Jesus das Osterlamm mit den Karäern und Sadducäern einen Tag früher als die Pharisäer gegessen habe," eben so sehr, als der Meinung Harduins, der dasselbe von den Galiläern behauptete, was Iken von den Karäern, entgegen zu stehen, obgleich meines Wissens noch kein Gebrauch von dieser Stelle gegen Iken gemacht worden ist. Josephus gedenkt nicht nur nichts von mehrern Tagen, an welchen die Passahlämmer für die verschiedenen Parteien geschlachtet worden wären; sondern er redet ausdrücklich von einem Tage, an welchem die Passahläm-

auch die Zahl übertrieben seyn, so sieht man doch aus dem Mittel, das hier gewählt wurde, um die geringste Volkszahl herauszubringen (denn es konnten statt zehen auch zwanzig an einer Passahmahlzeit Theil nehmen; und die Unreinen, deren immer viele waren, blieben ohnehin ausgeschlossen), daß es Gesetz war, daß alle Osterlämmer im Tempel geschlachtet werden mußten. — Um so mehr muß man sich wundern, daß es in ältern und neuern Zeiten nicht an Gelehrten gefehlt hat, welche behaupteten: die Osterlämmer wären nicht im Tempel, sondern von jedem Hausvater zu Hause geschlachtet worden 8). Man glaubte, die Zeit von

---

mer von 9.— 11 Uhr im Tempel geschlachtet worden wären. Er sagt: οἱ δὲ (ἀρχιερεῖς) ἑνστάσης ἑορτῆς, ἣ πάσχα παλεῖται, καθ' ἣν θύουσι μὲν ἀπο ἐνάτης ὥρας μέχρι ἑνδεκάτης — — τῶν μέν θυμάτων εἴκοσι πέντε μυριάδας ἠριθμησαν πρὸς δὲ πεντακισχίλια ἑξακόσια. — Wollte man sagen, die Scripturarier hätten ihre Osterlämmer zu Hause geschlachtet, und nur die Traditionarier im Tempel; so wäre dieß eine förmliche Spaltung gewesen, welche Jesus nicht hätte billigen können, da es einmal Gesetz war, daß die Osterlämmer im Tempel geschlachtet werden mußten. Ferner, der Scripturarier hätten entweder nur sehr wenige seyn müssen, (und dann wären sie eigentliche Separatisten gewesen, zu denen sich gewiß Jesus nicht geschlagen haben würde); oder die Volksmenge hätte an dem Passahfeste noch ungeheurer seyn müssen, da schon von einer Partey 255,600 Osterlämmer geschlachtet worden wären. Beides ist unglaublich. Alle Juden schlachteten also an einem Tage ihre Osterlämmer im Tempel. So kann aber die Hypothese Ikens nicht bestehen. —

8) v. Caspar Sagittarii harmonia histor. passioni

9 — 11 Uhr, (da das Osterlamm zwischen zweien Abenden 9) geschlachtet werden mußte) hätte gar nicht zugereicht, daß die Priester mit dem Schlachten so vieler tausend Osterlämmer (deren Josephus in der a. St. 255,600 zählt) hätten fertig werden können. Auch

---

J. C. P. I. p. 89. sq. Ludov. Capelli epist. ad Cloppenburg. p. 116. sqq. Loesneri observationes ad N. T. e Philone, Alex. ad Matth. XXVI, 19. p. 59.

9) Ueber die Bedeutung des בין הערבים, inter duas vesperas, 2. Mos. XII, 6. ist unter den Juden selbst gestritten worden. Die Karäer verstanden es von der Zeit zwischen dem Untergange der Sonne und dem völligen Einbruche der Nacht; also Abends zwischen 6 und 7 Uhr. Und dieß scheint auch die richtige Bedeutung des Worts zu seyn (vergl. 5 Mos. XVI, 6. Michaelis Supplem. ad Lexic. Hebr. P. VI, p. 1964.). Dieser Meinung ist auch Aben Esra zu 2 Mos. VII, 6. Die Rabbaniten hingegen verstanden darunter die Zwischenzeit, wo die Sonne anfängt sich zu neigen bis zu ihrem Untergange; also ungefähr von 3 Uhr Nachmittags bis nach 5 Uhr (9 — 11 Uhr bei den Hebräern): so Josephus in der oben angeführten Stelle. Andere, z. B. Jarchi (zu 2 Mos. XII, 6.) und Kimchi (in rad. ערב) verstanden den ganzen Nachmittag darunter: so auch die chaldäischen Paraphrasten, Jonathan und Onkelos, die es durch בין שמשיא. inter duos soles (solem altissimum, qui declinare incipit ad occasum, et infimum, qui jam occidit.). Dieß käme auch mit der attischen Zeitbestimmung: δειλὴ πρωΐα καὶ ὀψιά (vespera prior et serior), nach der Erklärung des Suidas, Hesychius und Eustathius überein, wo die vespera prior nach der Mittagsmahlzeit anfängt, und die vespera posterior vor Sonnenuntergang eintritt. — Mehreres hierüber hat Bynaeus de morte J. C. L. I. C. VI. §. 29. — Mit Fleiß scheint aber die zweite Bedeutung als die kirchliche unter den unter den Juden eingeführt worden zu seyn, weil die

Philo ſage in mehrern Stellen 10), daß das ganze Volk an dieſem Tage opfere und die Stelle eines Prieſters verſehe. — Allein gerade die angeführte Stelle des Joſephus beweiſet, wie oben gezeigt worden iſt, daß die Oſterlämmer im Tempel geſchlachtet worden ſeyn müſſen. Und da ſo viele Prieſter und Leviten im Tempel geſchäftig waren 11), ſo konnte gar wohl

---

Zeit nach der erſten, und wahrſcheinlich urſprünglichen, Bedeutung zum Schlachten der vielen tauſend Oſterlämmer nicht hinreichte. —

10) Philo de vita Mosis l. 3. p. 686. E. (ed. Francof. 1691.) Ἐν ᾗ (ἑορτῇ) οὐχ οἱ μὲν ἰδιῶται προσάγουσι τῷ βώμῳ τὰ ἱερεῖα, θύουσι δὲ οἱ ἱερεῖς, ἀλλὰ νόμου προστάξει συμπᾶν τὸ ἔθνος ἱερᾶται τῶν κατὰ μέρος ἑκάστου τὰς ὑπὲρ αὐτοῦ θυσίας ἀνάγοντος τότε καὶ χειρουργοῦντος. — Idem de decalog. p. 766. C. D. Ἐν ᾗ (ἑορτῇ θύουσι πανδήμει αὐτῶν ἕκαστος, τοὺς ἱερεῖς αὐτῶν οὐκ ἀναμένοντες, ἱερωσύνην, τοῦ νόμου χαρισαμένου τῷ ἔθνει παντὶ μίαν ἡμέραν ἐξαίρετον ἀνὰ πᾶν ἔτος, εἰς αὐτουγίαν θυσιῶν.

11) Zu Davids Zeit waren ſchon 24 Prieſterclaſſen (Ephemerien), 1 Chron. XXV., und von den Leviten waren 24,000 zum Tempeldienſt beſtimmt, 1 Chron. XXIV., 4. Dieſe hatten zwar auch ihre Ephemerien, und es waren alſo wöchentlich tauſend Leviten im Tempeldienſte. Allein da am Paſſahfeſte ſo viele auſſerordentliche Verrichtungen hinzukamen: ſo iſt wahrſcheinlich, daß wenigſtens etliche, wo nicht alle, Ephemerien an dieſem Feſte im Tempel gegenwärtig waren. Geſetzt aber auch, daß nur eine einzige Ephemerie an dieſem Feſte, wie in jeder andern Woche, Dienſte gethan habe: ſo konte auch dieſe in einigen Stunden, bei ihrer groſſen Uebung, die ſie in dieſen Opfergeſchäften hatten, mit allem dem, was ihnen bei dem Schlachten des Oſterlamms eigentlich zukam (Auffangen des Bluts und Ausſchütten deſſelben bei dem Altar, und Verbrennen des Fetts auf

das ganze Geschäft in einigen Stunden abgethan seyn. Die Hauptsache aber ist, worauf die Gegner nur nicht gehörig achteten, daß allerdings die Hausväter selbst das Osterlamm geschlachtet haben, nur nicht zu Hause, sondern im Tempel, wodurch auch Josephus und Philo in genaue Uebereinstimmung gebracht werden können. Daß die Osterlämmer im Tempel und nicht zu Hause geschlachtet wurden, ist nicht nur aus dem oben Erwiesenen unläugbar, sondern selbst die in der vorhergehenden Anmerkung für das Gegentheil angeführte Stelle des Philo de vit. Mos. I, 3. führt uns mit dem Worten: „ἔκαξε τὰς ὑπὲρ αὐτοῦ θυσίας ἀναγόντος τότε καὶ χειρουργοῦντος“ darauf hin. — Dazu kommt, daß das Osterlamm als ein Opfer betrachtet wurde, 2 Mos. XII, 27. XXIII, 18. XXXIV, 25. Josephus und Philo brauchen auch θυσία und θυμα vom Osterlamme. Das Blut des Osterlamms wurde von dem Priester gegen den Altar gesprengt, 2. Chron. XXXI, 16. XXXV, 11. Alle Opfer aber mußten im Tempel selbst geschlachtet werden. — Daß aber die Hausväter selbst, und nicht die Priester das Osterlamm im Tempel schlachteten, da sonst andere Opfer (obgleich nicht alle, vergl. 3 B. Mos. I, 3 — 5. III, 2.) von den Priestern geschlachtet wurden, erhellt nicht nur deutlich aus den vorher angeführten Stellen des Philo, sondern auch aus den ebenfalls schon oben (Anm. 6. S. 105.) angeführten Worten des Tractats Pesachin: „Israelita mactat, et sanguinem recipit sacerdos“. Nur in dem Falle wenn der Hausvater unrein war, ver-

---

dem Altar) gar wohl fertig werden, wenn sie nur von dem Schlachten der vielen tausend Osterlämmer selbst verschont blieben, wie aus dem Folgenden erhellen wird. —

Digitized by Google

richten die Priester und Leviten dieses Geschäft, 2 Chron. XXX, 17.; aus welcher Stelle zugleich erhellet, daß also der Hausvater, wenn er nicht unrein war, das Passahlamm selbst schlachten mußte. — So harmonirt alles; und es bleibt entschieden, daß das Passahlamm im Tempel geschlachtet werden mußte 12), denn sonst hätte es eben so gut auch ausser Jerusalem gegessen werden können, und die Juden könnten es noch heutiges Tages essen, das doch keinem Juden einfällt. — Es bleibt demnach — auch ausser dem Sprachgebrauche und dem Zusammenhange — dieß ein Hauptbeweis für die wirkliche Osterlammsmahlzeit Jesu kurz vor seinem Tode: daß er das gemeinschaftliche Mahl mit vielen Umständen in Jerusalem selbst veranstaltet hatte.

---

12) Mehreres über diese Materie kann man in dem nicht genug zu empfehlenden vollwichtigen Werke des Bynäus, de morte J. C. L. I. §. XXII. sqq. finden, wo man auch noch die Stellen der Rabbinen, besonders des Moses Ben Maimon und auch eines Karäers, daß das Osterlamm im Tempel selbst geschlachtet werden mußte, nachlesen kann. — Eine gutgeordnete Litteratur liefert Cotta in Gerhardi loc. theol. T. IX. p. 40.

Digitized by Google

IX.

Ueber den Anfang des Passahfestes bei den ältern Juden.

(Ein Nachtrag zu vorstehender Abhandlung Nr. VII.)

In der Abhandlung über die Anordnung des letzten Passahmahles Jesu habe ich des M. Joh. Friedr. Frisch biblische Abhbandlung vom Osterlamm*),

*) Der vollständige Titel des Buches ist: „Vollständige biblische Abhandlung vom Osterlamm überhaupt, und dem letzten Osterlammstage Christi, als dessen Todestage ins Besondere". Nach so vielen Streitigkeiten der Gottesgelehrten auf eine entscheidende Art abgefasset von M. Joh. Friedr. Frisch, der h Schrift Baccalaureus und Diacon zu Taucha. Leipzig, bei Breitkopf 1758. gr. 8 44. und 1164. S. — Das Buch ist zwar sehr weitschweifig polemisch, und in einem sehr entscheidenden Tone geschrieben, und ist noch voll Typik, wie sich von dem Zeitalter des Verfassers erwarten läßt, allein es enthält doch eine sehr schätzbare, fleißige Sammlung vieler brauchbarer Materialien über diesen Gegenstand, und ist schon in so fern, abgerechnet, daß es zugleich eine ganz neue Theorie enthält, in dieser Materie ein Hauptbuch.

Digitized by Google

welche doch in dieser Materie ein Hauptbuch ist, worin nicht nur manches von mir dort Angenommene theils weiter ausgeführt, theils sehr scheinbar bestritten, sondern auch eine ganz neue Theorie von dem Anfange des jüdischen Passahfestes zur Auflösung mancher Schwierigkeiten und biblischer Widersprüche, welche aus andern Meinungen entstehen, aufgestellt wird, mit Stillschweigen übergangen (ob ich gleich das Buch hier und da angeführt fand, weil ich dieses Buch noch nicht selbst besaß, und nicht gern Bücher andern nacheitire, die ich nicht selbst besitze und vor mir liegen habe. Da ich nun inzwischen das Buch erhalten und gelesen habe: so halte ich mich zu einem kleinen Nachtrage in Beziehung auf dieses Buch um so mehr verpflichtet, da in neuern Schriften beinahe gar keine Notitz mehr von diesem Buche genommen wird. Durch diesen Nachtrag hoffe ich daher eben so sehr einem nicht ungerechten Vorwurfe eines theologischen Litterators auszuweichen, als allen denen einen Gefallen zu erweisen, welche dieses Buch besitzen und gelesen haben. Und überhaupt halte ich es für Pflicht, — besonders in unsern Tagen, wo vor lauter Novitäten die ältere theologische Litteratur von Vielen vernachläßigt wird. — auf vollständige Litteratur und vielseitige Ansicht eines Gegenstandes bei solchen Revisionen, als ich dort angestellt habe, sorgfältig Rücksicht zu nehmen.

Daß Jesus am Ende seines Lebens wirklich das Passahmahl, und kein gemeines Mahl mit seinen Jüngern gehalten habe, führt Frisch S. 837. ff. weitläuftig aus, im Ganzen zwar etwas anders, als es in meiner vorigen Abhandlung, S. 101. ff., geschehen ist; aber einzelne dort nur kurz berührte Punkte sind

Digitized by Google

von Frisch vollständiger auseinander gesetzt; besonders werden in dem Abschnitt S. 873. ff.: „daß das Mahl Jesus kein gemeines Mahl gewesen sey" die Gründe der Gegner ausführlich widerlegt. Da aber Frisch zur Vereinigung der widersprechend scheinenden Stellen in den Evangelien, besonders bei Johannes (ohne jedoch verschiedene Bedeutungen des Worts πάσχα Joh. XVIII, 68. XIX, 14. anzunehmen) behauptete, daß Jesus zwar mit allen übrigen Juden das Osterlamm gegessen habe, aber demohngeachtet nicht am ersten jüdischen Ostertage, sondern nur am Vorbereitungstage auf Ostern, also noch an einem Werkeltage gekreuziget worden sey: so mußte er eine neue Hypothese — die er aber als entschiedene Wahrheit vorträgt — aufstellen: „daß das jüdische Osterfest und der Osterlammstag um einen ganzen Tag verschieden gewesen sey, so daß der Osterlammstag, als Vorbereitungstag auf das Passahfest mit dem 14 Nisan — dessen Anfang auf den Abend fiele, wo das Osterlamm gegessen worden wäre — das Passahfest selbst aber einen Tag darauf mit dem 15. Nisan angefangen habe." —

Nach dieser Hypothese aß Jesus das Osterlamm Abends mit dem Anfange des 14. Nisan — denn die Tage fiengen sich bei den Hebräern mit dem Abend an. — Der ganze 14. Nisan war Vorbereitungstag auf das Passahfest (παρασκευὴ τοῦ πάσχατος, Joh. XIX, 14.); also im Grunde nur Werkeltag, an welchem Jesus gekreuziget wurde: aber Abends fieng der 15. Nisan, und mit diesem das eigentliche Passahfest des Juden an. So konnte Frisch den Schwierigkeiten der gemeinen Meinung ausweichen, ohne doch mit der Gegenpartey anzunehmen, daß Jesus nicht an einem Tage mit den Juden, wenigstens nicht mit allen Juden

Digitized by Google

das Passahlamm gegessen habe. Dieß ist die Tendenz des ganzen Buches, die aber der in jenem Aufsatze S. 102. Anm. 2. von mir angenommenen Meinung gerade entgegensteht, zu deren Rechtfertigung also eine kurze Prüfung dieser Hypothese des sel. Frisch in diesem Nachtrag nicht überflüssig seyn möchte, wobei noch am Ende einige Bemerkungen über die in neuern Zeiten so beliebte Hypothese Ikens, welche auf einem andern Wege zu demselben Ziele hinführt, angehängt werden sollen.

Frisch stützt seine Behauptung, daß Jesus Abends zu Anfange des 14. Nisan und nicht am Ende desselben, das Osterlamm gegessen habe, auf die Gewohnheit der Hebräer, den neuen Tag mit dem Abend anzufangen. Aber gewiß verträgt sich diese Behauptung nicht mit der natürlichen Ansicht der Stelle 2 Mos. XII, 6. 18. Jeder Unbefangene wird, wenn er V. 18. liest: „Am 14. Tage des ersten Monats, des Abends (בערב) sollet ihr ungesäuertes Brod essen ꝛc.“, dieß sicher von dem Abend, womit sich der 14. Nisan schließt, und nicht womit er sich anfängt, verstehen, und den Vers sich so erklären: „Am Abend, wo sich der 14. Nisan schließt, und der 15. anfängt, sollet ihr ungesäuertes Brod essen“. Der vorhergehende Tag hat ja auch einen Abend, womit er sich endigt, so gut als der folgende einen Abend hat, womit er anfängt, und der sich endigende Tag hat wirklich mehr Antheil an dem Abend, als der neu eintretende, dessen Anfang mehr in die Nacht, als in den Abend fällt. Und daß dieß auch dem Sprachgebrauche der Hebräer gemäß sey, erhellt aus mehrern Stellen; z. B. 4 Mos. XXVIII, 4. wo von den täglichen Opfern die Rede ist, heißt es: „Ein Lamm des Morgens, das andere zwischen Abends (בֵּין הָעַרְבַּיִם)“. Hier wird der-

selbe Ausdruck: בין הערבים gebraucht *), wie 2. Mos. XII, 6. und dem voranstehenden Morgen desselben Tages entgegengesetzt: Nach dieser deutlichen Parallelstelle heißt also: „Am 14. Nisan zwischen Abends" offenbar nichts anders, als: „Abends, wenn der 14. Nisan zu Ende geht, nicht aber, wenn er anfängt. — Sobald man aber diese natürliche Erklärung der Stelle 2. Mos. XII, 6. 18. annimmt, so fällt ein großer Theil des übrigen Raisonnements des sel. Frisch von selbst weg; so zuversichtlich auch der Mann, als ein Entdecker unumstößlicher Wahrheiten, in seinem Buche spricht. —

Wenn man aber auch mit Frisch annimmt, daß Jesus mit allen Juden zu gleicher Zeit das Passahlamm gegessen habe (welches allerdings sehr viel für sich hat; wonach aber Joh. XVIII, 28. πάσχα von Passahopfermahlzeit, und nicht von Passahlamm zu erklären ist, vergl. 5. Mos. XVI, 2. 3. 2. Chron. XXXV, 8. 9.): war denn dieß nicht schon der erste Tag der ungesäuerten Brode der mit dem Genuß des Osterlammes anfing **) ? also auch nicht schon der erste Passahfesttag (2 Mos. XII, 18.) ? Oder wenn man auch den ersten Tag der ungesäuerten Brode von dem eigentlichen ersten Passahfesttage unterscheiden wollte: so müßte man (nach der Frisch'schen Hypothese) anneh-

---

*) Man vergl. über diesen Ausdruck in jenem Aufsatze S. 102. Anmerk. 2., wo auch schon auf die (S. 139.) hier geprüfte Hypothese des sel. Frisch hingedeutet wird; hauptsächlich aber S. 108. Anmerk. 9.

**) Ja man rechnete zuweilen das Fest der ungesäuerten Brode von dem Tage vor dem Passahmahl an, weil schon an diesem Tage alles Gesäuerte weggeschafft werden mußte; vergl. ob. Aufsatz, S. 102. Anm. 2.

Digitized by Google

men, daß alles Gesäuerte erst nach dem Genuß des Passahlammes weggeschafft worden wäre; denn dieß sollte ja am 14. Nisan Mittags geschehen. Dieß ist aber offenbar unrichtig; denn das Gesäuerte mußte vor dem Abend, an welchem das Passahlamm gegessen wurde, aus den Häusern weggeschafft seyn. Mit dem Genuß des Passahlamms ging auch das Passahfest, welches mit dem Feste der ungesäuerten Brode synonym war, an; vergl. 2 Mos. XII, 14 — 20. Aber nach Frisch wäre einen ganzen Tag gleichsam Pause; da erst mit dem 15. (nach der gewöhnlichen Rechnung mit dem 16.) Nisan das Passahfest anginge: der 14. aber (nach der gewöhnlichen Rechnung der 15.) wäre alsdann ein bloßer Vorbereitungstag, für den doch nur der Tag vor dem Passahmahl, nicht der nach demselben gelten kann. — Hier entstehen lauter Widersprüche mit den Mosaischen Vorschriften der Passahfeier, denen Frisch nur durch gezwungene Erklärungen der leichtesten Stellen ausweichen konnte. Folglich muß der Tag, an welchem Jesus gekreuzigt worden war, wenn anders nicht Jesus das Passahmahl anticipirt hat (welches aber Frisch durchaus nicht zugeben will), der erste Passahtag, und kein bloßer Vorbereitungstag auf das Passahfest gewesen seyn. —

Uebrigens aber wird man gern zugeben, daß durch diese Hypothese manche wichtige Schwierigkeiten, die der gewöhnlichen Meinung entgegen stehen, leicht gehoben werden können. Allein dadurch wird eine unwahrscheinliche Hypothese nicht selbst begründet, so lange es noch andere Lösungsmittel dieser Schwierigkeiten giebt. — So bleibt es allerdings eine Hauptschwierigkeit bei der gewöhnlichen Meinung (Frisch S. 901. ff. 959. ff.) daß Jesus ihr zufolge auf den

Digitized by Google

ersten jüdischen Ostertag von dem Synedrium gefangen genommen, verurtheilt und sogar gekreuzigt worden wäre; welches doch alles bei den Juden nur an einem Werkeltage hätte geschehen dürfen, und nicht an einem Sabbath, dergleichen aber der erste Osterfeiertag nach 3 Mos. XXIII, 7. 4 Mos. XXVIII, 18. seyn sollte. Dadurch wäre also das erste Osterfest gänzlich entweihet worden, welches sich doch vom ganzen Synedrium, das so strenge auf das Ceremonialgesetz hielt, nicht hätte erwarten lassen. Wenn man überhaupt die Leidensgeschichte Jesu an diesem Tage in der evangelischen Geschichte läse, so lautete alles so, als wenn es ein völliger Werkeltag gewesen wäre und nirgends fände sich eine Spur, daß es der wichtige erste Osterfeiertag gewesen sey, (der sogar dadurch noch wichtiger hätte erscheinen müssen, da er zugleich der Vorbereitungstag auf den wichtigen Ostersabbath gewesen wäre, Marc. XV, 42. vergl. Luc. XXIII, 54. Joh. XIX, 31.) — Allein theils macht dirse Schwierigkeit die Frisch'sche Hypothese nicht nothwendig; denn sie verschwindet auch, wenn man mit andern annimmt, daß Jesus nicht an einem Tage mit den übrigen Juden das Passahlamm gegessen habe, wenigstens nicht mit allen, sondern nur mit den Karäern (nach Iken, vergl. Ikenii dissert. Vol. II. p. 390. sqq.); theils läßt sich doch auch manches zur Verminderung dieser Schwierigkeit der gewöhnlichen Meinung sagen, wenn es gleich nicht vollkommen befriedigen sollte. — Es war doch allerdings erlaubt, einen Verbrecher auch am Sabbath gefangen zu nehmen, nach 4 Mos. XV, 34. Und die Kreuzigung wurde ja nicht durch die Juden, sondern durch die Römer veranstaltet: die Juden waren bloß Zuschauer bei der Kreuzigung Christi; und dieß war doch keine Entheiligung des Sabbaths. Aber freilich

war es nach dem Thalmud *) unerlaubt, am Sabbath eine criminelle Untersuchung anzustellen, und einen zu verurtheilen, nicht einmal den Tag vorher, weil alsdann die Execution am folgenden Tage hätte vorgenommen werden müssen. Allein dieser Umstand ist sowohl gegen Frischens, als gegen Iken's Meinung, und begünstigt in sofern die gewöhnliche Meinung. Denn nach beiden Hypothesen fiel ja die Verurtheilung Jesu auf den Vorbereitungstag zum ersten Osterfeiertage, wo nach jenem thalmudischen Gesetze keine criminelle Untersuchung stattfinden sollte. Man sieht also hieraus, daß diese Verordnung entweder ein späterer Zusatz des Thalmuds ist, wie dieser Fall öfter eintritt, oder daß das Synedrium bei diesem ausserordentlichen und bei seinem tödlichen Hasse gegen Jesum eine Ausnahme von der Regel gemacht habe, zumal da es ja die Execution auf Pilatum schob, wobei die Juden, nur Zuschauer waren. — Uebrigens war allerdings die Geschäftigkeit der Juden überhaupt und besonders des Synedriums für einen so hohen Sabbath, als der erste Osterfeiertag seyn sollte, zu groß; und die gemeine Meinung kann sich daher nur mit der bekannten religiösen Wuth des Synedriums gegen Jesum schützen, welche die möglichst schnelle Hinrichtung Jesu, als eine gottgefällige und pflichtmäßige Handlung ansah, und in dieser Hinsicht, und in einem solchen Collisionsfalle alle sonstigen Bedenklichkeiten, welche aus der Osterfeier entstehen konnten, bei dem Synedrium unterdrückte. — Ferner beruft sich Frisch zum Beweise, daß der auf den Genuß des Osterlamms gefolgte Tag ein gemeiner

*) vergl. Ikenii dissertatt. Vol. II. I. c. Seldeni de synedriis vet. Ebraeorum, p. 885. ed. Francof. 1696. 4.

Digitized by Google

Werkeltag gewesen sey, (S. 925. ff.) darauf: daß Joseph und Nicodemus an diesem Tage einbalsamirt und begraben hätten, welches eine Arbeit gewesen wäre, die man an keinem Sabbath, also auch nicht am ersten Ostertage hätte vornehmen dürfen. — Allein es ist schon von andern ganz richtig bemerkt worden, daß dieß ein Werk der Noth gewesen sey, dergleichen die Juden nach Matth. XII, 11. Luc. XIII, 15. XIV, 5. sich gar wohl erlaubt haben. Frisch läugnet zwar diese Nothwendigkeit, aber ohne Grund. Denn da Jesus einmal auf die Vorstellung des Synedriums Joh. XIX, 31. vom Kreuz herabgenommen worden war, so mußte er ja auch begraben werden, nach dem Mosaischen Gesetze 5 Mos. XXI, 23. wenn er nicht wie ein heidnischer Missethäter unbegraben auf dem Richtplatze liegen bleiben sollte. Uebrigens eilten aber Joseph und Nikodemus, um doch mit diesem Beerdigungsgeschäfte noch vor dem Anfange des großen Oster-Sabbaths fertig zu werden, Joh. XIX, 42. — Noch weniger beweiset wohl (wie Frisch S. 935. meint) das Verbrennen des Uebriggebliebenen vom Osterlamme am folgenden Morgen, 2 Mos. XII. 10., daß dieser Tag ein bloßer Werkeltag gewesen sey. Die Juden sollten zwar nach 2 Mos. XXXV, 3. am Sabbathtage kein Feuer in ihren Häusern anzünden, allein das war doch wohl von einem Feuer zu ihrem Gebrauche*) zu verstehen, nicht

*) Sonderbar genug glaubte Frisch (S. 936.) mit Goodwin u. a., der Gebrauch des Feuers zu Speisen wäre am Sabbath erlaubt gewesen, welches offenbar falsch ist, vergl. Michaelis Mosaisches Recht, Th. IV. S. 126 ff. der zweiten Ausg. — Allein gerade aus dem, was Frisch hier zugiebt, läßt sich κατ' ἄνθρωπον gegen ihn disputiren. Wenn Feuer anzünden sogar zur Bereitung der Speisen erlaubt seyn sollte, wie vielmehr

Digitized by Google

aber wo ein ausdrücklicher Befehl vorhanden war, etwas zu verbrennen. Nicht jede Arbeit überhaupt war am Sabbath verboten: denn so waren z. B. die Priester den ganzen Sabbath über im Tempel und opferten, welches ohne beschwerliche Arbeit gewiß nicht geschehen konnte, ja die Opfer wurden sogar am Sabbath verdoppelt. Was aber zum vorgeschriebenen Gottesdienste gehörte, war natürlich unter dem Verbote nicht begriffen. — Wichtiger und scheinbarer ist das Argument, welches Frisch aus Joh. XIX, 14. für seine Meinung entlehnt, wo der Kreuzigungstag Jesu παρασκευὴ τοῦ πάσχα heißt. Die natürlichste Erklärung dieser Benennung ist allerdings, daß sie den Vorbereitungstag auf das Passahfest bedeute, folglich könnte dieser Tag nicht der erste Passahfeiertag seyn, sondern er wäre ein bloßer Werkeltag unmittelbar vor dem jüdischen Passahfeste gewesen. Sollte aber doch Jesus das Passahlamm mit den übrigen Juden gegessen haben, so müßte dieser Passahlammstag selbst von der Passahlammsmahlzeit an bis auf den folgenden Abend ein Werkeltag gewesen, und für einen bloßen Vorbereitungstag auf das einen Tag später eintretende Passahfest gehalten worden seyn. Und gerade dieß war ja Frischens Meinung. — Allein abgerechnet, daß dieses Argument — wenigstens der Hauptsache nach - auch von denen gebraucht wird, welche Jesum einen Tag früher das Passahlamm essen lassen, als die übrigen oder doch die meisten Juden: so hat die Frischische Hypothese überhaupt zu viel gegen sich, als daß sie einen besondern Schutz im

---

mußte es erlaubt seyn, nur die Ueberbleibsel auf göttlichen Befehl zu verbrennen? —

N. T. finden könnte. Schon eine unpartheiische Vergleichung der Stellen 2 Mos. XII, 14. mit 3 Mos. XXIII, 5. und 4 Mos. XXVIII, 16. 17. hätte von dieser Hypothese abhalten sollen. Soll das Passahlamm ein Fest seyn, fängt die Zeit der süßen Brode mit dieser Mahlzeit an: so muß auch mit dem Passahmahl das Passahfest anfangen, und kann nicht erst einen Tag später eintreten. Folglich kann auch keine Pause von einem ganzen Tage zwischen beiden angenommen werden. — Ueberdieß leidet auch die Stelle Joh. XIX, 14. eine solche Erklärung (selbst nach den Berichten des Johannes, verglichen mit den parallelen Erzählungen des Markus und Lukas), wodurch aller Widerspruch mit der gewöhnlichen Meinung aufgehoben wird, wie schon mehrere Ausleger gezeigt haben. — Johannes erklärt V. 31. die Benennung παρασκευὴ τοῦ πάσχα durch παρασκευὴ μεγάλου τοῦ σαββάτου. Παρασκευὴ τοῦ πάσχα war also der Vorbereitungstag auf den großen Oster-Sabbath, der um so wichtiger war, weil er in die ersten Osterfeiertage (ersten oder zweiten) fiel. Folglich konnte selbst der erste Osterfeiertag παρασκευὴ τοῦ πάσχα heissen, wenn er zugleich ein Freitag und somit ein Vorbereitungstag auf den wichtigen Oster-Sabbath war.

Παρασκευὴ τοῦ πάσχα heißt freilich alsdann nicht: Vorbereitungstag auf Ostern, sondern in Ostern (im Passahfeste, das sieben Tage dauerte); so wie auch Luther übersetzte: Rüsttag (παρασκευὴ in Ostern. Πάσχα bedeutete also hier das ganze Passahfest, nicht bloß den Anfang desselben; und πάσχατος stünde, (weil diese Construction öfter vorkommt) für ἐν τῷ πάσχατι. Demnach könnte παρασκευὴ τοῦ πάσχατος (ἐν τῷ πάσχατι) sehr wohl heissen: der Vorsabbath (Freitag) der gerade auf Ostern fällt. Ein anderes

wäre es, wenn παρασκευὴ nie an sich den Freitag bedeutete, sondern immer nur in Verbindung mit σαββάτου diese Bedeutung hätte; da müßte παρασκευὴ τοῦ πάσχα bloß der Vorostertag bedeuten, und könnte nicht selbst ein Ostertag gewesen seyn. Allein παρασκευὴ bedeutet so oft an sich schon den Freitag *), daß man allerdings bei der Formel παρασκευὴ τοῦ πάσχατος das Recht hat zu fragen, wie der Genitivus τοῦ πάσχατος aufzulösen sey? εἰς τὸ πάσχα, oder ἐν τῷ πάσχατι? **) Und in sofern sind die ähnlichen Phrasen aus Ignatii ep. ad Philipp. σάββατον τοῦ πάσχα, Sabbath der auf Ostern fällt, und in Socratis H. E. V. 22. σάββατον τῆς ἑορτῆς, Sabbath, der auf ein Fest fällt, allerdings sehr passend, ob dieß gleich Iken (dissertatt. Vol. II. p 371. sqq.) nicht zugestehen will. — Nach solchen Spracherläuterungen kann es nun nicht mehr auffallen, oder für eine gekünstelte Erklärung gehalten werden, wenn man annimmt: παρασκευὴ τοῦ πάσχα, Joh. XIX, 14. stehe elliptisch für: ἡ ἡμέρα τοῦ πάσχατος, ἥτις ἦν παρασκευὴ (τῆς μεγάλης ἡμέρας V. 31.) τὸ σάββατον τοῦ πάσχατος. — Marcus nennt daher diesen Tag (K. XV, 42.) schlechtweg παρασκευήν, und setzt hinzu: ὅ ἐστι προσάββατον. Und Lukas sagt Kap. XXIII, 54. καὶ ἡμέρα ἦν παρασκευὴ. καὶ σάββατον ἐπέφωσκε. — Uebrigens giebt man gern zu, daß

*) vergl. Marc. XV, 42. Luc. XXIII, 54. Joseph A. I, XVI, 6. 2. Deyling Obss. sacr. P. I. L. II. p. 234. Suiceri thes. ecclesiast. sub voc. παρασκευὴ.

**) vergl. Relandi antiqu. sacr. veter. Ebraeor. P. IV. c. III. §. ult.

dieser Osterſabbath bei den Juden wohl noch gröſser gewesen sey, wenn ſogar der erſte Osterfeiertag darauf fiel; aber daraus folgt nicht, daſs er nicht ſchon deſswegen groſs heiſſen konnte, wenn er überhaupt nur in den Anfang des Paſſahfeſtes fiel. —

Die Stelle des Joſephus (de B. I. L. VII. c. 45.), welche ich mit andern Gelehrten in der angeführten Abh. S. 109. Anmerk. 12. und S. 106. Anm. 7. von Paſſahlämmern erklärt habe, verſteht Friſch (S. 1056. ff.) äuſſerſt gezwungen von den Paſſahopfern, welche das ganze Oſterfeſt hindurch geſchlachtet worden waren. — Da hätten zwar allerdings die Prieſter mit dem Schlachten der 255,600 Lämmer leichter fertig werden können, indem auf einen Tag nur 36,514 Stück gekommen wären. Daſs und wie ſie aber auch ohne dieſs fertig werden konnten, iſt oben S. 132. f. gezeigt worden. Friſch beruft ſich für ſeine Hypotheſe auf die von Joſephus angegebene Zeit von 3 — 5 Uhr; allein dieſs entſcheidet nichts. Denn von dieſer Zeit verſtanden die damaligen Geſetzlehrer das vorgeſchriebene בערבים 2 Moſ. XII, 6.; daſs aber die Juden zur Zeit Chriſti von mehrern urſprünglichen Verordnungen durch künſtliche Deutungen abgewichen ſind, iſt eine bekannte Sache. — Ueberdieſs nimmt Friſch ſehr unrichtig an, daſs die Oſterlämmer von den Hausvätern zu Hauſe geſchlachtet worden ſeyen, und führt daraus einen Beweis, daſs in dieſer Stelle des Joſephus nicht von den Oſterlämmern die Rede ſeyn könne. Dieſes iſt aber oben S. 132. hinreichend widerlegt worden. Selbſt die Angabe des Joſephus, daſs zu einem Lamme wenigſtens 10 Perſonen ſeyn müſsten, aber auch 20 ſeyn könnten, welches gerade der Fall bei dem Oſterlamme war, iſt Beweis, daſs von dieſem und nicht von den

Digitized by Google

übrigen Passahopfern bei Josephus die Rede sey; denn bei den Opfermahlzeiten war keine bestimmte Zahl der Gäste festgesetzt. —

Soviel von Frischens Meinungen, in sofern sie mit den in der vorletzten Abhandlung aufgestellten Sätzen in Widerspruch stehen*). — Uebrigens stößt man in diesem Buche auf manche treffende Bemerkungen, z. B. wenn Frisch S. 1081. ff. gegen Iken beweiset, daß פסח in den Büchern der Chronik auch Passahopfer bedeute, woraus das φάγειν τὸ πάσχα Joh. XVIII, 28. zu erklären sey, und daß besonders aus 2 Chor. XXX, 22. erhelle, daß diese Fastopfer nicht wie einige, z. B. Schöttgen, glaubten, verbrannt, sondern zum Theil gegessen worden seyen. — Viele Argumente hingegen hat Frisch natürlich mit Iken gegen die gewöhnliche Meinung gemein. Und dieß führt mich noch am Schlusse dieses Nachtrages auf einige Bemerkungen über die von Iken der gemeinen Meinung, daß Jesus mit allen Juden gemeinschaftlich das Passahlamm gegessen habe, entgegengesetzten Gründe.

Die Hauptsache haben zwar schon Scaliger, Coccejus, Casaubonus, Vossius, Capellus, Heidegger, Gerhard, de Dieu, Lampe, Carpzov*) u. a.; allein Iken (dissertatt. Vol. 2. diss. IX. X.) hatte besonders das Verdienst, dem gegründeten

---

*) Den übrigen Inhalt des Buches kann man, wenn man das Buch nicht selbst hat, aus Krafts theol. Bibliothek, B. XIII. S. 686 — 717 kennen lernen, wo ein vollständiger Auszug geliefert ist. —

*) Carpzov hat überdieß in seinem trefflichen Apparat. hist. crit. antiquitatum sacr. cod. p. 429. sqq. die verschiedenen Meinungen über diese bestrittene Materie sehr gut in Classen geordnet. —

Digitized by Google

Einwurfe der Vertheidiger der gewöhnlichen Meinung: „daß das Synedrium es gewiß sehr scharf gerügt haben würde, wenn Jesus von der gemeinen Sitte in Haltung des Passahmahls, wenn gleich aus noch so guten Gründen abgewichen wäre, wovon man aber keine Spur bei dem gerichtlichen Verhöre Jesu fände," dadurch glücklich auszuweichen, daß er annahm und mit Stellen des Thalmuds belegte, daß auch die Sadducäer und Karäer von der Sitte der Pharisäer in der Haltung des Passahlamms abgewichen wären, mit denen also Jesus — folglich nicht allein und eigenmächtig, noch auch bloß mit einigen Sonderlingen, sondern mit einer ganzen respectabeln Partei der jüdischen Nation — das Passahlamm gegessen habe. Und weil durch Annahme dieser Hypothese so manche exegetische Schwierigkeiten in einigen Stellen des N. T., besonders Joh. XVIII, 28. und XIX, 24. leicht gehoben werden können, so war es natürlich, daß die angesehensten neuern Theologen dieser Meinung beitraten, z. B. Ernesti, Cotta, Heumann, Semler, Michaelis, und sie dadurch zur herrschenden in neuern Zeiten machten. — Allein so sehr sich auch diese Meinung auf den ersten Anblick empfiehlt, und so manche Schwierigkeiten glücklich löset: so hat sie doch auch manche Bedenklichkeiten gegen sich, und ist nichtsweniger, als entschieden, wie doch die neuesten Ausleger des Evang. Johannes anzunehmen scheinen; und jene Schwierigkeiten der gewönlichen sind auch nicht unüberwindlich. — Man kann sich doch in der That zu wenig auf die Nachrichten und Behauptungen des Thalmuds und der Rabbinen verlassen; es ist ihnen nur zu gewöhnlich, neuere Sitten und Gebräuche und jüngere Personen in die ältern Zeiten, oft auffallend unhistorisch zu versetzen. — Es wäre auch sehr sonderbar, wenn schon zur Zeit Christi eine so große Spaltung in An-

Digitized by Google

sehung der Passahlammsmahlzeit unter der jüdischen Nation obgewaltet hätte, und doch gar keine deutliche Spur davon, weder im N. T. noch bei Josephus vorkommen sollte. Vielmehr läßt sich aus der angeführten Stelle des Josephus de B. I. L. VII. c 45. das gerade Gegentheil vermuthen, wie schon früher S. 106. Anm. 7. ausgeführt worden ist. Diese Spaltung hätte auch nothwendig zur Zeit des noch bestehenden Tempeldienstes große Verwirrungen nach sich ziehen müssen. Der erste und der siebende Tag sollte in dem Passahfeste ganz besonders gefeiert werden (2 Mos. XII, 16.); wenn aber das Passahlamm zu verschiedenen Zeiten gegessen worden wäre, so hätte auch dieser erste und siebende Passahtag zu ganz verschiedenen Zeiten von den beiden Parteien gefeiert werden müssen. Welche Verwirrung, aber auch welche Verbitterung hätte dieß unter der jüdischen Nation zur Folge haben müssen! Von dem Allem finden wir keine Spur weder in dem N. T. noch in den gleichzeitigen Schriftstellern. — Auf die Schwierigkeit der gewöhnlichen Meinung, worauf auch Iken ein großes Gewicht legt, daß nach ihr die Juden, und selbst das Synedrium, ganz gegen das Gesetz an dem heiligen ersten Passahfeste gerade so geschäftig gewesen wären, als an jedem andern gemeinen Wochentage, ist schon oben (S. 145. — 148.) gegen Frisch geantwortet worden. Und gegen Iken kommt noch dieß hinzu, daß ja auch die Sadducäer einen beträchtlichen Theil des Synedriums ausmachten. Wenn also durch das, was das Synedrium am Kreuzigungstage Jesu that, das Passahfest entheiligt worden wäre, so müßte nun nach Ikens Hypothese zugegeben werden, daß wenigstens ein Theil des Synedriums, nämlich die Sadducäer, die zu gleicher Zeit mit Jesu das Osterlamm gegessen hatten, wirklich das heilige Passahfest entweihet hätten; denn diese feierten ja, nach

Iken, an dem Tage das erste Passahfest, der für die übrigen, die Pharisäische Partei, nur Vorbereitungstag auf das Passahfest war. — So trifft das Argument, das Iken der gemeinen Meinung entgegengesetzt, ihn selbst.

Es bleiben also nur noch die exegetischen Gründe aus Joh. XVIII, 28. und XIX, 14. — Auf das, was Frisch mit Iken in Ansehung der Stelle Joh. XIX, 14., wo der Kreuzigungstag Jesu παρασκευὴ τοῦ πάσχα genannt wird, gemein hat, ist schon oben S. 145 — 148. geantwortet worden. Wir haben demnach hier nur noch auf die Iken eigenthümlichen Gründe Rücksicht zu nehmen. — Im Grunde führt hier Iken (diss. IX. c. 2.) nur das weiter aus, was schon Lampe zu d. St. in seinem Kommentare angemerkt hat. „Παρασκευὴ sey dies sabbatum aut festum aliquod praecedens.“ Es entspreche dem hebräischen ערב שבת und ערב חק, chald. עירובתא (wie bei uns Sonnabend der Tag vor dem Sonntag heißt); und der Syrer übersetzt παρασκευὴ durch ܥܪܘܒܬܐ Matth. XXVII, 62. Luc. XXIII. 54. Joh. XIX, 31. Auch im christlichen Alterthum sey παρασκευὴ (Parasceve) der Freitag oder sechste Wochentag gewesen. Folglich bedeute παρασκευὴ τοῦ πάσχατος den Vorbereitungstag auf das Osterfest, oder den Sabbath, worauf damals das Passahfest gefallen wäre.“ — Allerdings ist das der leichteste und natürlichste Sinn der Stelle, und durch ihn verdiente gewiß die Hypothese Ikens den Vorzug vor allen übrigen, wenn sie nur nicht selbst wieder mit so vielen Schwierigkeiten verbunden wäre, und so vieles Unwahrscheinliche anzunehmen nöthigte, wie oben gezeigt worden ist. Wenn also nur die Sprachgesetze einen andern möglichen Sinn der Stelle erlauben, so ist wohl dieser in Hinsicht auf

Digitized by Google

jene Schwierigkeiten vorzuziehen. So natürlich aber jene Erklärung des παρασκευὴ τοῦ πάσχατος ist, so ist sie doch nichts weniger als nothwendig; ein Anderes wäre es, wenn ἑσπέρα als wörtliche Uebersetzung von ערב da stünde; alsdenn wäre der Sinn der Stelle: Vorbereitungstag auf das Passahfest, entschieden: hier steht aber nicht ἑσπέρα, sondern παρασκευὴ, und über dessen Bedeutung in Verbindung mit τοῦ πάσχατος wird gestritten. Aber auch hier wird bei der gewöhnlichen Vorstellungsart nicht geläugnet, daß παρασκευὴ in der Stelle den Freitag bedeute, sondern nur, daß παρασκευὴ τοῦ πάσχα hier so viel sey, als ערבהפסח. Man behauptet nur bei der gewöhnlichen Meinung, daß παρασκευὴ hier schon an sich, wie in mehrern Stellen des N. T., den Freitag oder Vorsabbath bedeute, und daß τοῦ πάσχατος hier stehe für ἐν τῷ πάσχατι; daß folglich παρασκευὴ τοῦ πάσχατος hier soviel sey, als Vorsabbath, der auf Ostern (das Passahfest) fällt, wonach also πάσχα hier, wie öfter, nicht den ersten Passahfeiertag, sondern das ganze Passahfest bedeute *). — Da nun diese Erklärung allerdings philologisch möglich ist; so kann die Stelle Joh. XIX, 14. nichts gegen die gewöhnliche Meinung oder für Ikens Hypothese entscheiden; ob man gleich gern zugiebt, daß Johannes hier sich sehr undeutlich ausgedrückt habe (ist das aber nicht öfter der Fall?), und daß die von Iken und andern gewählte Erklärung leichter und natürlicher sey, wenn nur auch die Hypothese Ikens, die dadurch gestützt werden soll, an sich wahrscheinlicher und annehmlicher wäre. —

*) Mehreres darüber ist schon oben (S. 140. — 148.) gegen Frisch zur Rechtfertigung der ältern Meinung erinnert worden.

Noch günstiger aber ist der Meinung Ikens die Stelle Joh. XVIII, 28., wo es von den am Todestage Jesu an Pilatus Abgeordneten des Synedriums heißt: καὶ αὐτοὶ οὐκ εἰσῆλθον εἰς τὸ πραιτώριον, ἵνα μὴ μιανθῶσιν, ἀλλ' ἵνα φαγῶσι τὸ πάσχα. — Nun wird aber φάγειν τὸ πάσχα gewöhnlich von der Osterlammsmahlzeit gebraucht, z. B. Matth. XXVI, 17. Marc. XIV, 12. 14. Luc. XXII, 8. 11. 15. In einer andern Bedeutung kommt es sonst gar nicht im N. T. vor; es ist also das Natürlichste, dieselbe Bedeutung in der Stelle Joh. XVIII, 28. anzunehmen. Alsdann kann aber nicht Jesus zu gleicher Zeit mit den übrigen Juden, wenigstens nicht mit dem größern Theil derselben, das Passahlamm gegessen haben; denn diese Abgeordneten des Synedriums wollten es erst noch an diesem Tage essen, und deswegen giengen sie auch nicht in den Pallast des Pilatus hinein, um sich nicht in diesem heidnischen Pallaste zu verunreinigen. — Dieses Argument hat allerdings großen Schein; und wenn die Hypothese Iken's nicht aus andern oben angeführten Gründen sehr bedenklich wäre, so müßte auch diese Erklärung der Stelle als die natürlichste und dem Sprachgebrauche des N. T. gemäßeste vorgezogen werden. Allein so muß es erlaubt seyn, auch eine andere mögliche Erklärung aufzusuchen. — Nun bedeutet aber πάσχα (פסח) nicht bloß Passahlamm, sondern auch Passahopfer; z. B. 5. Mos. XVI, 2. und 2. Chronik. XXXV, 8. 9. Folglich kann φάγειν τὸ πάσχα auch heissen: eine Opfermahlzeit halten; geopfert aber wurde das ganze Passahfest hindurch. Und so könnte φάγειν τὸ πάσχα Joh. XVIII, 28. auch von einer solchen Opfermahlzeit (חגיגה) am Passahfeste verstanden werden, und die Juden könnten demungeachtet das Passahlamm zu gleicher Zeit mit Jesu gegessen haben. — Aber auch

Digitized by Google

ieſe mögliche Bedeutung des φάγειν τὸ πάσχα will
ken mit Lampe u. a. nicht zugeſtehen, und nimmt
aher eine ganz andere, obgleich etwas gewaltſame Con-
ruction in den angeführten Stellen des A. T. an. —
in der Stelle 5. Moſ. 2. וזבחת פסח ליהוה
אלהיך צאן ובקר will man entweder nur צאן zu
פסח ziehen, folglich ſehr gewaltſam צאן ובקר von
inander trennen (wie freilich ſchon Onkelos, der Thal-
mud und einige Rabbinen gethan haben) obgleich beides
oft mit einander verbunden iſt, und auch keinen Zwei-
el leidet (ſelbſt nach dieſer Stelle, man mag conſtrui-
en, wie man will), daß auf das Paſſahfeſt Opfer-
hiere geſchlachtet und Opfermahlzeiten gehalten worden
ind; oder man überſetzt: Mactabis Pesach Domino,
: oves, boves, etc. ſo daß das Paſſah (Paſſahlamm)
on den übrigen Opfern unterſchieden würde. Allein
a müßte vor צאן ein ו ſtehen, das durchaus nicht
ehlen dürfte, wenn auch das זבחת ἀπὸ τοῦ κοινοῦ
u wiederholen wäre: und überdieß iſt die ganze Con-
ruction äuſſerſt gezwungen, wie ſchon Bochart und
Friſchmuth in den von Jken ſelbſt (l. c. p. 346.)
angeführten Stellen gezeigt haben. Natürlich kann die
Stelle nicht anders als ſo überſetzt werden: „Mactabis
Pascha Jovae Deo tuo, oves et boves," wonach
alſo בקר auch zu dem פסח gehört. Sobald man
aber dieſer natürlichen Conſtruction folgt, ſo kann
פסח hier unmöglich Paſſahlamm bedeuten, ſondern
es muß nothwendig auf die Paſſah-Opfer gehen.
Und wozu ſollte man denn hier eine andere, wenn gleich
an ſich nicht unmögliche Erklärung annehmen, da hier
ja gar keine Nothwendigkeit eintritt, die natürliche Con-
ſtruction zu verlaſſen, und da ſelbſt nach der gezwun-
genen Conſtruction die Wahrheit bleibt, daß auf das
Paſſahfeſt Opfer dargebracht werden? Und warum

Digitized by Google

sollten diese nicht פסחים heissen können *)? — Scharfsinniger aber ist die Bemerkung Mosheim's zu Cudworth **) in der von Iken (l. c. p. 349.) angeführten Stelle: „Verum, ut hoc concedatur, haud tamen ex his verbis cogere licebit, nomen hoc absolute positum sigillatim sacrificia Chagigah denotare. Nec enim satis valide arbitror illum argumentari, qui sic rationem subducit. Quia Moses uno loco communi Paschae nomine et agnos paschales et reliqua sacrificia comprehendit, ideo nomen Pascha quoque sola sacrificia salutaria exclusis agnis paschalibus nonnunquam significat.“ — Allein mit demselben Rechte, als das Passahlamm abgesondert so oft פסח heißt, obgleich dessen Genuß nur einen Theil des Passahfestes ausmachte, konnte doch wohl auch das Passah-Opfer פסח genannt werden, da diese Opfer und Mahlzeiten doch auch einen Haupttheil der Passahfeier ausmachten. — Es bleibt demnach wohl ein sicheres Resultat dieser Stelle 5 Mos. XVI, 2., daß פסח nicht bloß vom Passahlamme, sondern auch von den Passahopfern im A. T. gebraucht werde, und daß also auch πάσχα im N. T. dieselbe Bedeutung haben könne. —

Zu der Stelle 2 Chron. XXXV, 8. 9., nach welcher zum Passah mehrere Tausend Lämmer und mehrere Hundert Rinder gegeben wurden (folglich die Rinder auch zum Passah gehörten) erinnert Iken

*) Mehreres hierher Gehörige aus dem Thalmud kann man in Baumgartens Auslegung des Evang. Johannis (Halle, 1762. 4.) S. 826. Anmerk. nachlesen.

**) De vera notione coenae Domini, p. 22. sq. not. I. in dem Anhange zu Cudworth systema intellectuale, ed. Moshemii, Jen. 1733. fol.

Digitized by Google

(l. c. p. 850. sq.), daß nur die erste Zahl, die auf das kleine Vieh gehe, sich auf פסחים beziehe, und daß bei der letztern Zahl, vergl. V. 7., nach der Erklärung des Roschi ausgelassen sey: „in sacrificia festivitatis.“ Allein wie willkührlich die Annahme einer solchen Ellipse sey, springt von selbst in die Augen. Nach der natürlichsten Construction geht פסחים auf Alles; und warum sollte man hier den natürlichen Sinn verlassen? — Uebrigens verbreitet sich auch noch Iken sehr ausführlich über mehrere Stellen des Thalmuds, welche für die gewöhnliche Meinung angeführt werden, und führt dagegen andere an, wonach nur von den Opfern des 14. Nisan, nicht der folgenden Tage des Passahfestes, die Benennung פסח gelten soll. Allein eine Stelle mag wohl so wenig beweisen als die andere, für die eine oder für die andere Partey; da bekannt ist, welche willkührliche Deutungen und leere Spielereien sich die Thalmudisten und Rabbinen erlaubten.

Alles dieß nun zusammen genommen ist doch wohl die sonst gewöhnliche Meinung, daß Jesus das Passahmahl zu gleicher Zeit mit allen Juden gehalten habe *), nicht so verwerflich, als sie vielen in neuern Zeiten nach Iken vorgekommen war. Und nach dem oben Angeführten hat man wohl Grund genug, sich wieder zu ihr hinzuneigen, wenn gleich die Sache bei dem Mangel an vollständigen historischen Daten nie zur völligen Entscheidung gebracht werden kann **). — Uebrigens betrifft die ganze Sache

*) Am bündigsten hat bisher wohl Baumgarten diese gewöhnliche Meinung vorgetragen und vertheidigt in s. Auszug der Kirchengeschichte Th. I. S. 188 ff.

**) Selbst Mosheim, der große Kenner und Forscher

nur eine gelehrte historische Frage und nicht das Christenthum. Mag Jesus mit den Juden, mit einigen oder mit allen, das Passahlamm gegessen haben oder nicht; was liegt der moralischen Religion Jesu daran? Sonst hat man die Sache auch dogmatisch wichtig machen wollen, das sie nicht ist. In sofern stimme ich gern Semlern bei (in s. paraphr. Ev Joh. P. II. p. 213.) „Non tanti est, viros eruditos et christianos de tam mediocri re vehementius altercari. Si qui vero putant, magnos montes pendere ex isto paschali agno: illis per me licet res magnas atque ingentes sic agere, uti se debere intelligunt. In his et bene multis similibus licet unum quemque suo uti ingenio; nec jus fas est, alios quasi e tribunali sacro sententiam ferre, quae ex rebus parvis jubeat fieri magnas." — Wie schön ist hier von Semlern der vorige theologische Zeitgeist geschildert, dem der gegenwärtige nur zu sehr entgegengesetzt ist. Denn dem historischen Forscher des christlichen Alterthums darf nicht alles das gleichgültig seyn, was den moralischen Religionslehrer nicht interessiren kann. Jener muß sich auch bei solchen Gegenständen verweilen, welche diesem unbedeutend scheinen. Der christliche Lehrer sollte aber doch auch Theologe seyn, und daher auch gern bei solchen historischen Fragen verweilen, die einiges exegetische, wenn gleich kein

---

des christlichen Alterthums, sagte am a. O. (ob er sich gleich auf Cudworths Seite zu neigen scheint): Viderint illi, qui hanc controversiam tractant, utri (Cudwortho an Bocharto in Hierozoico L. II. c. 50.) accedendum sit; ego longe minorem et ingenio et doctrina me esse arbitror, quam ut judicis hic partes sustinere queam.

Digitized by Google

moraliſches Intereſſe haben. — Indeſſen würde ich wohl nie dieſe Materie abgeſondert zu bearbeiten übernommen haben, wenn ſie nicht mit jener intereſſanteren Frage über die Anordnung des letzten Paſſahmahls Jeſu zuſammenhinge, und ihr gleichſam als ein apologetiſcher Anhang hätte beigegeben werden müſſen. — Wenn gleich etwas noch nicht völlig entſchieden werden kann, ſo iſt doch die Frage nicht gleichgültig: Was iſt denn wahrſcheinlicher als das andere? — Und zur Beantwortung dieſer Frage mag denn gegenwärtiger Aufſatz ein kleiner Beitrag ſeyn. Könnte übrigens dieſer Aufſatz zugleich dem modiſchen Abſprechen und Nachſprechen über Dinge, die man nicht von allen Seiten ſtudirt hat, etwas entgegenarbeiten, ſo erhielte dadurch dieſe kurze Unterſuchung über einen unfruchtbaren Gegenchand eine Fruchtbarkeit, auf die ſie für ſich allein keinen Anſpruch machen dürfte *) —

*) Mosheim ſagt a. a. O. am Schluß ſ. Anmerkung: „Non haec ea re moneo, ac si prorsus cum iis sentiam, qui Christum antevertisse Judaeorum pascha volunt, quorum sententiam suis etiam agnosco difficultatibus implicatam esse, quas hodie vix ac ne vix quidem aliquis dissolverit, sed excitare tantum eos volo, qui contrariae favent opinioni, ut certioribus, quam adhuc factum, praesidiis eam communire studeant, nec conclamatum esse jam de adversariis suis, temere sibi persuadeant.“ — Und dieß war denn auch meine Abſicht bei dieſem Aufſatze in Anſehung der Freunde der Ikenſchen Hypotheſe und der Gegner der gewöhnlichen Meinung.

X.

Neuer Versuch über Galat. III, 20.

Seit meinem ersten Versuche über diese schwere Stelle (in meiner Prolusio exegetica in locum difficilem Gal. III, 20. Altdorf 1787. vergl. Aufsatz III.) sind so viel neue Erklärungen derselben versucht worden, daß es billig befremden muß, wenn nach allen diesen doch noch ein neuer Versuch zum Vorschein kommt, besonders seitdem wir einzig mögliche und allein wahre Erklärungen dieser Stelle erhalten haben. Allein wer mit der Natur solcher so verschieden gedeuteten Stellen bekannt ist, und nach sorgfältiger Prüfung gefunden hat, daß die einzig möglichen Erklärungen oft beinahe unmöglich, und die allein wahren nicht selten offenbar falsch sind, wird sich sicher von neuen Untersuchungen über solche gefolterte Bibelstellen nicht abschrecken lassen; nur wird er sich's zur Warnung dienen lassen, seine gefundene Erklärung nicht für einzig möglich und nicht für allein wahr auszugeben, wenn er gleich den gefundenen Sinn für den wahrscheinlichsten zu halten sich berechtigt glauben muß; denn ohne einen solchen Glauben wäre es äusserst sonderbar und indiscret, dem Publikum eine Erklärung vorzulegen, die man selbst für unwahrscheinlich hielte.

Digitized by Google

Unter diesen Bedingungen glaubt der Verfasser um so mehr einen neuen Versuch wagen zu dürfen, da er seinen ältern schon längst aufgegeben hat *). —

*) Eine kurze Geschichte der Entstehung dieses neuen Versuchs mag in dieser Anmerkung keinen unschicklichen Platz finden, zumal, da sie zugleich zur Apologie des Verfassers dienen kann, daß er nicht fremdes Gut für eigenes ausgebe. — Der Verf. war von jeher gewohnt, wenn er eine Abhandlung über eine wichtige theologische Materie oder über eine schwere Bibelstelle zu recensiren hatte, oder auch nur mit Aufmerksamkeit durchlesen wollte, für sich erst eine solche Materie oder Bibelstelle so sorgfältig durchzudenken, als es nur immer seine Zeit erlaubte. Ein zwar beschwerlicher Weg, der ihn aber nicht selten mit einer neuen Ansicht belohnte. Und zum Glücke unterstützte ihn darin oft sein unglückliches Gedächtniß, das ihn alles, was er sonst schon darüber gelesen, gedacht, wohl auch geschrieben hatte, großentheils wieder vergessen ließ, so daß er jedesmal die Untersuchung gleichsam von neuem anzustellen hatte. Und auf diesem Wege stieß er auch auf die neue Ansicht, welche gegenwärtiger Versuch enthält. Als er nemlich vor einigen Monaten den Aufsatz des Herrn Archidiak. Harras über diese Stelle in Eichhorns allg. Bibliothek der bibl. Litter. B. IX. St. 1. lesen wollte, so wurde er um so mehr gereizt nach seiner bisherigen Methode vorher noch eine eigene neue Untersuchung über den Ideengang des Apostels Gal. III., worauf doch bei der Bestimmung des wahrscheinlichsten Sinnes der schweren Stelle am Ende Alles ankommt, anzustellen, weil nicht nur die Aufnahme dieses Aufsatzes in die Bibliothek eines Eichhorns an sich schon eine neue Ansicht der Stelle erwarten ließ, sondern auch, weil er kurz vorher bei einem Candidaten-Examen Gelegenheit hatte, eine ihn frappirende neue Erklärung der Stelle zu hören, und dadurch auf einmal wieder einen Drang bei sich verspürte, eine neue unbefangene Revision dieser Stelle vor-

Dieser neue Versuch mag aber hier für sich bestehen, ohne alle polemische Rücksicht auf andere neue Erklä-

---

zunehmen, so oft er auch vorher bei wiederholtem fruchtlosen Nachdenken darüber in Versuchung gerieth, diese Stelle, als einen locum desperatum, aufzugeben — Auch hier bewährte sich, nach meiner gegenwärtigen Ueberzeugung, die oft gemachte Erfahrung, daß sich gerade bei einer glücklichen Geistesstimmung ein befriedigender Aufschluß plötzlich und ganz ungesucht darbietet, den man vorher lange und mit aller Anstrengung vergeblich gesucht hatte. Natürlicher Zusammenhang und leichter ungekünstelter, und doch neuer Sinn der Stelle selbst drangen sich zu gleicher Zeit auf. (Es sey hier dem Verfasser erlaubt, nach seiner Empfindung zu urtheilen, andere mögen wohl anders urtheilen.) Und nun ging er mit gespannter Aufmerksamkeit zu dem Aufsatze des Herrn Harras. Wie sehr wurde er aber hier überrascht, indem er glaubte, etwas ganz Anderes zu finden, den Ideengang des Apostels in der Hauptsache gerade so, wenn gleich etwas ausführlicher, angegeben zu sehen, als er ihn soeben selbst gedacht hatte. Er eilte nun zum Resultate — zur Erklärung der schweren Stelle selbst — ob dieß vielleicht auch dasselbe seyn würde. Allein hier fand er doch einige Verschiedenheit in der grammatischen Auslegung der Stelle. Und dieß berechtigt ihn, hier seine Erklärung als einen neuen Versuch aufzustellen; doch wurde er durch die Uebereinstimmung des Herrn Harras in der Hauptsache noch mehr in seiner jetzigen Ueberzeugung bestärkt. — Nur machte er sich's hier zum Gesetz, um sich nicht fremdes Gut zuzueignen, den Ideengang des Apostels gerade so anzugeben, wie er ihn gefaßt und niedergeschrieben hatte, ehe er noch die Abhandlung des Herrn Harras las; obgleich darin Vieles ausführlicher, erschöpfender und schöner gesagt ist, als sichs von dem ersten Entwurf des Verfassers erwarten läßt. Diese weitere Ausführung mag man also bei Hrn. Harras in der Eichhornschen Bibliothek nachlesen. Es kommt hier nur auf den

Digitized by Google

rungen. Genug, wenn gezeigt werden kann, daß die neue Erklärung dem richtig gefaßten Zusammenhange und dem Sprachgebrauche vollkommen gemäß sey. Mag übrigens eine genaue Prüfung und Beurtheilung der nach jenem vor 12 Jahren (1787) (vergl. die III. Abtheil. im II. Bande.) erschienenen ersten Versuche des Verfassers aufgestellten neuen Erklärungen bei einer Umarbeitung desselben nichts weniger als überflüssig seyn: so wird man sie doch hier nicht vermissen, wo nur von den Gründen des neuen Versuches die Rede seyn kann.

Zur Begründung des Sinnes ist hier aber nur der nächste Zusammenhang von V. 15. an nöthig; weiter auszuholen wäre zu dieser Absicht überflüssig, wenn gleich mancher Gedanke des Apostels aus dem Vorhergehenden zur Erläuterung des Ideenganges allerdings einzuschalten ist. — Der Hauptgedanke, den der Apostel in diesem Abschnitt ausführen wollte, ist offenbar dieser: Gott gab einmal dem Abraham für seine Nachkommen Verheissungen (V. 16.). Was nun aber Gott einmal verheissen hat, das muß er auch nach seiner Wahrhaftigkeit und Unveränderlichkeit erfüllen (V. 15. 20.); folglich konnten auch diese dem Abraham für seine Nachkommen gegebenen Verheissungen nicht unerfüllt bleiben. Durch das nachfolgende Mosaische Gesetz konnten aber diese dem Abraham gegebenen Verheissungen weder aufgehoben noch erfüllt werden

---

Hauptideengang des Apostels, und auf die Gründe der neuen Erklärung an; und dieß alles kann man sehr kurz fassen. Die Wahrheit ist einfach; sie kann also auch nur durch einfache und prunklose Darstellung gewinnen. —

Digitized by Google

(V. 10 — 12. 17 — 25.). Die Erfüllung dieser Verheissungen war also der neuen durch Jesum veranstalteten Religionsökonomie vorbehalten, denn diese Verheissungen waren an den Glauben und nicht an gesetzliche Werke geknüpft (V. 6 — 9. 13. 14. 26 — 29.). — Gegen die judaisirenden Lehrer mußte nun der Apostel hauptsächlich den Mittelsatz beweisen: daß die dem Abraham gegebenen Verheissungen durch das Mosaische Gesetz weder erfüllt, noch aufgehoben werden konnten. Diesen Beweis führt auch der Apostel V. 17 — 25., ob er gleich schon vorher manches dahin Gehörige angeführt hatte, und überhaupt keine strenge Ordnung in der Anreihung der Gründe beobachtet. — Erstlich also — die dem Abraham gegebenen Verheissungen konnten durch das mosaische Gesetz nicht in Erfüllung gehen. Denn 1. das Gesetz hatte nur mit Werken, mit Thun zu schaffen, denn es setzte nur auf die Beobachtung seiner Vorschriften eine Belohnung; aber nicht mit Verheissungen, die an den Glauben geknüpft sind, wie sie dem Abraham gegeben waren: dieser Fall trat erst bei der durch Christum gestifteten Religionsökonomie ein (V. 18. vgl. V. 6 — 9. 12. 14.). Das Mosaische Gesetz hatte also ganz andere Tendenz und ganz andere Bedingungen einer Belohnung, als jene Verheissungen, und war demnach zu nichts weniger geschickt, als zur Erfüllung derselben. — 2. Das Gesetz war mehr furchtbar, als erfreulich; es drohte mehr Strafen, als daß es Segen über die jüdische Nation gebracht hätte: es drohte nur; es beglückte nicht (V. 10. 11.) Von dem Gesetz war also nichts weniger, als die Erfüllung jener Verheissungen zu erwarten (V. 21. ff.). — 3. Das Mosaische Gesetz gieng bloß die Juden an, und war gegeben, um bei ihrem rohen Zustande den Sünden und Vergehungen Einhalt zu thun (τῶν παρα-

βάσεων χάριν, V. 19.); es sollte zugleich auf die Religionsökonomie vorbereiten und die Juden zur glücklichen Theilnahme daran erziehen (V. 22 — 26.). Es hatte also nicht einmal einen bleibenden Werth. Die dem Abraham gegebenen Verheissungen sollten aber (nach der Deutung des Apostels) sich auf alle — auch Heiden — erstrecken, welche dem Abraham im Glauben ähnlich wären (V. 5 — 9.). Durch die Mosaische Religionsökonomie konnten also jene Verheissungen wieder nicht in Erfüllung gehen. — Ebenso wenig konnten aber zum andern jene schon dem Abraham von Gott gegebenen Verheissungen ganz unerfüllt bleiben. Schon an sich nicht: die göttlichen Verheissungen können nicht trügen, noch weniger durch eine andere Veranstaltung wieder aufgehoben werden (V. 15.); denn Gott ist wahrhaft, und unveränderlich, bleibt sich in seinen Gesinnungen völlig gleich (er ist εἷς, semper idem et sibi constans. V. 20.). Es läßt sich also auch nicht denken, daß eine solche Aufhebung jener göttlichen Verheissungen durch die Mosaische Gesetzgebung, die ohnehin nur einige hundert Jahre hernach erfolgt ist, hätte bewerkstelligt werden sollen (V. 17.). Wie hätte da Gott dasjenige entweder vergessen, oder gar aufheben sollen, was er selbst nicht sehr lange vorher dem Abraham verheissen hatte? (Und eines von beiden müßte man doch annehmen, wenn die Erfüllung jener Verheissungen nicht für eine spätere und allgemeinere Religionsanstalt bestimmt gewesen wäre; da man diese Erfüllung, nach dem Vorhergehenden, von keiner Anstalt weniger, als von der Mosaischen erwarten durfte.) Endlich widerspricht auch die ganze Beschaffenheit der Mosaischen Religionsökonomie dem Gedanken, daß jene Verheissungen dadurch auf immer aufgehoben seyn sollten. Denn das Mosaische Gesetz war veränderlich, hatte keinen bleibenden Werth, war von kei-

Digitized by Google

ner beständigen Daner und Verbindlichkeit, sollte nur seine Kraft behalten, bis Christus (τὸ σπέρμα V. 19.) käme (V. 20 — 25.); Gott aber ist unveränderlich (V. 30.). Wie sollte also eine veränderliche, nicht bleibende Religionseinrichtung Verheissungen aufheben können, welche Gott, der Unveränderliche und Wahrhafte, gegeben hat (V. 21.)? —

Dieser Gedanke: „Das veränderliche Mosaische Gesetz kann die Verheissungen des Unveränderlichen nicht aufheben, ist nun, nach der jetzigen Ueberzeugung des Verfassers, der Sinn des dunkeln 20. Verses, wodurch dieser 20. Vers eben so genau mit dem nächst vorhergehenden 19., als mit dem nächstfolgenden 21. Verse zusammenhängt. — Im vorhergehenden 19. Verse sagte der Apostel: „Das Gesetz sey nur τῶν παραβάσεων χάριν gegeben, und sollte nur so lange gelten, bis der Verheißene (τὸ σπέρμα) käme; es sey ohnehin nur durch Engel und einen Vermittler (μεσίτης) der jüdischen Nation gegeben worden*). Dieser Ausdruck μεσίτης, der sich offenbar auf den Moses bezieht, führte nun den Gedanken V. 20. herbei: Ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστι. — Daß die letzten Worte: ὁ θεὸς εἷς ἐστὶ den Sinn haben: Gott ist immer derselbe (εἷς

*) Diese Nebenbestimmung, daß das Mosaische Gesetz durch Engel und durch einen Vermittler also durch Mittelspersonen gegeben worden, zielt wohl darauf, daß Abraham seine Verheissungen unmittelbar von Gott empfangen habe, und daß also um so weniger das mittelbar gegebene Mosaische Gesetz im Stande sey, die unmittelbar gegebenen Verheissungen aufzuheben.

Digitized by Google

i. q. ὁ αὐτὸς), bleibt sich immer gleich, ist unveränderlich (semper idem, sibi constans, immutabilis): darin stimmen nicht nur die vorzüglichsten neuern Ausleger, Koppe, Leß, Stroth, Rosenmüller, Morus u. a., sondern auch ältere, z. B. Fessel (adversar. sacr. p. 2. 9. sq.) überein *). Wenn also εἷς bei ὁ Θεὸς unveränderlich bedeutet; was ist natürlicher, als daß das ἑνὸς bei ὁ δὲ μεσίτης in dem ersten Satze desselben Verses in derselben Bedeutung von Unveränderlichkeit genommen werde. Nun kann ὁ δὲ μεσίτης für οὗτος δὲ μεσίτης stehen u. auf Moses (V. 19.) gezogen werden, wie schon Stroth, Morus u. Rosenmüller z. d. St. gezeigt haben: und daß ἐστὶ öfter für ἦ gesetzt wird, um nur das Vergangene zu vergegenwärtigen, ist bekannt. Demnach wäre der Sinn der Stelle folgender: „Dieser (Moses V. 19.) aber war nicht ein Mittler von etwas Unveränderlichem **); Gott aber ist unveränderlich."

*) Vergl. Koppe zu d. St. und mein schon oben angeführtes Programm über diese Stelle, Vol. II. Nr. III.

**) Ἑνὸς kommt hier vom Neutr. ἕν, i. q. τὸ αὐτὸ — Quod sibi constat — Etwas Unveränderliches, Bleibendes. Und will man ja etwas ergänzen, so wäre es wohl πράγμα — eine unveränderliche Sache. Dieß wäre hier wohl natürlicher, als νόμος (in der Bedeutung von Religionsökonomie) zu ergänzen. Aber alles das scheint unnöthig zu seyn; denn die Neutra haben ja vim substantivi: ἕν, Unum, sibi constans; Etwas Bleibendes und Unveränderliches. Im Ganzen genommen wird hier die von Stroth gewählte Construction angenommen: vergl. mein Programm über d. St. Daß aber μεσίτης nicht bloß mit dem Genetivo personae, sondern auch rei s. objecti construirt wird, beweiset schon die bekannte Re-

Wie kann also, fährt der Apostel fort V. 21., das (veränderliche, nicht ewig gültige) Mosaische Gesetz die (unveränderlichen) Verheissungen Gottes (der sich immer gleich bleibt) aufheben? —

Verstehr man den schweren 20. Vers auf die eben angegebene Art, so steht er nicht nur in dem leichtesten und natürlichsten Zusammenhange mit dem 19. und 21. V., und enthält gerade das, was man nach diesem Zusammenhange in dem dazwischen liegenden 20. Verse suchen sollte, also gerade einen in diese Reihe gehörigen Hauptgedanken, und nicht bloß einen etwa zufälligen Nebengedanken; sondern diese Erklärung hat auch dieß besonders für sich, daß bei ihr gar kein fremder, im Texte nicht ausgedrückter Gedanke eingeschaltet werden darf, um entweder den ganzen Vers in eine leichte Verbindung mit dem vorhergehenden und nachfolgenden Verse, oder die beiden Sätze desselben Verses: ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἐστι, und ὁ δὲ Θεὸς εἷς ἐστι, in ein natürliches Verhältniß gegen einander selbst zu bringen; welches doch bei allen bisherigen Erklärungen der Stelle in dem Grade nöthig war, daß man die Wahrscheinlichkeit einer Erklärung nur nach der Nothwendigkeit weniger oder mehr fremde, im Texte nicht ausgedrückte Sätze einzuschalten, abzumessen pflegte. — Das Zusammentreffen aller dieser Umstände ist doch sonst keine geringe Empfehlung für einen exegetischen Versuch. Nur dieß möchte noch eine Hauptschwierigkeit gegen diese neue Erklärung seyn (so wenig sie auch von neuern Auslegern bei der ziemlich

---

densart von Christo: κρείττονος διαθήκης μεσίτης, Hebr. VIII, 6. und: διαθήκης μεσίτης. Hebr. IX, 15. —

Digitized by Google

allgemeinen Annahme derselben Bedeutung des εἷς bei Θεὸς — sibi constans, immutabilis — bemerkt worden ist), daß εἷς, wenn es für ὁ αὐτὸς im A. T. vorkommt, doch nirgends die Unveränderlichkeit als Hauptbegriff, sondern höchstens nur und dieß selten, bloß als Nebenbegriff bezeichnet. Denn wo nur εἷς für ὁ αὐτὸς in der Bibel vorkommt, z. B. 1. Mos. XLI, 25. und 3 Mos. 24. 22. bei dem Alexandriner, Röm. III, 30. 1 Cor. III, 8. XII, 11. Eph. IIII, 6. Phil. I, 27. II, ꝛc. *), da ist immer der Hauptbegriff: Ein und derselbe; aber nicht: Beständig, Bleibend, Unveränderlich ꝛc. ꝛc. Sollte es also nicht scheinen, als wenn man hier denselben Fehler begangen hätte, den sich manche neuere Philologen bei dem Gebrauche der LXX. (so wie andere bei dem Gebrauche der morgenländischen Dialekte, besonders des arabischen, zur Erklärung des hebräischen) haben zu Schulden kommen lassen, daß sie sehr precär annahmen, wenn ein griechisches Wort für ein hebräisches in einer bestimmten Bedeutung steht, daß es überhaupt mit diesem hebräischen Worte gleichbedeutend sey, und daß man also einem griechischen Worte des N. T. auch alle die Bedeutungen des ihm (freilich oft nur in einer Bedeutung) im A. T. correspondirenden hebräischen Wortes geben dürfe. — Allerdings heißt ὁ αὐτὸς sibi constans, immutabilis; allerdings steht nicht selten εἷς für ὁ αὐτὸς, aber erwiesen nur in der Bedeutung Unus idemque. Aber hat deßwegen εἷς alle übrigen Bedeutungen von ὁ αὐτὸς? Und bedeutet es deswegen

*) Vollständig hat Fessel in Adversar. sacr. l. X. c. II. § II die Stellen des A. und N. T. gesammelt, worin εἷς für ὁ αὐτὸς vorkommt, und diese kurz erläutert. —

ſogleich auch Semper idem, Quod sibi constat, Immutabile? Was berechtigt uns zu einem ſolchen Schluſſe? Selbſt ἑνότης Eph. IIII, 3. 13., das man zum Beweiſe anzuführen pflegt, bedeutet dort wohl mehr Consensus, als Constantia, Perennitas *). — Allein es laßt ſich doch gegen dieſe ſehr ſcheinbare Einwendung mancherley erwiedern. Wenn gleich ſonſt nirgends der Begriff von Beſtändigkeit der Hauptbegriff von εἷς iſt, wo es für ὁ αὐτὸς ſteht; ſo iſt es doch ſicher in mehr als einer Stelle der Nebenbegriff. Und es kommt ja doch bei der Interpretation, wie Morus in ſ. Abhandlung: de discrimine sensus et significatus trefflich gezeigt hat, hauptſächlich auf den Sinn eines Wortes, d. h. auf deſſen beſtimmte und vollſtändige Bedeutung im Zuſammenhange, und nicht bloß auf die absolute Bedeutung desſelben an ſich und auſſer dem Zuſammenhange an. Durch den Zuſammenhang kann ein Wort eine Bedeutung bekommen, die es ſonſt nie für ſich allein hat. — Wie leicht konnte nun Paulus, der ſich ohnehin in mehrern Stellen nicht richtig ausdrückte, hier den Nebenbegriff zum Hauptbegriff machen? Stimmen doch die meiſten und angeſehenſten Ausleger, und darunter auch ſolche, die mit dem Sprachgebrauche und mit grammatiſcher und

*) Willig giebt hier der Verf. ſelbſt die Waffen gegen ſich her, um dadurch einen Beweis zu geben, daß es ihm mehr um ſtrenge Unterſuchung der Wahrheit als um Behauptung ſeiner Meinungen zu thun ſey. — Doch würde es dem Verf. anderntheils ſehr angenehm ſeyn, wenn ein gelehrter Sprachforſcher aus griechiſchen Schriftſtellern oder doch aus den Verſionen des A. T. oder aus Apokryphen die Bedeutung des Worts εἷς — Immutabilis, sibi constans, perennis etc. beweiſen könnte. —

Digitized by Google

philologiſcher Akribie ſehr vertraut ſind, z. B. Morus, darin überein, daß ὁ δὲ Θεὸς εἷς ἐστὶ von der Unveränderlichkeit Gottes zu verſtehen ſey; und dieß iſt auch gewiß der Begriff, auf den man hier zunächſt ſtoßen muß. Wenn nun das εἷς im zweiten Satze die Unveränderlichkeit bezeichnet, warum denn nicht auch ἑνὸς im erſten Satze; da doch dieſe beiden Sätze ſo innig mit einander verbunden ſind? Daher verſteht auch Morus beidemale das εἷς und ἕν von Unveränderlichkeit; nur giebt er dem Ganzen eine andere Wendung, wodurch ſeine Erklärung wieder viel von ihrer Wahrſcheinlichkeit verliert. — Undeutlichkeit bleibt immer, aber gewiß bleibt dieſe auch bei jeder andern Erklärung; ſonſt hätte nicht ſo viel über den Sinn der Stelle geſtritten werden können. Die Schuld der Dunkelheit und Ungewißheit liegt hier unſtreitig mehr an dem Schriftſteller als an dem Ausleger. Und ſo bleibt hier die beſte Erklärung immer nur diejenige, welche am wenigſten Schwierigkeiten hat.

Natürlich wäre zwar nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche die Conſtruction, wenn ὁ δὲ μεσίτης von einem Mittler überhaupt, und nicht von einem beſondern Mittler — Moſes — (für οὗτος δὲ μεσίτης) verſtanden werden könnte. Alsdann wäre der Sinn der Stelle nach Vorausſetzung der oben angenommenen Bedeutung des ἕν — Etwas Unveränderliches — folgender: „Ein Mittler iſt nicht ein Mittler von etwas Unveränderlichem, oder: Wo ein Mittler iſt, da iſt auch etwas Veränderliches Nichtbleibendes, Nichtfeſtbeſtehendes (das nemlich, was, durch ſeine Vermittlung zu Stande kommt; hier in der Anwendung das Moſaiſche Geſetz); oder noch kürzer und beſtimmter: „Der Mittler iſt immer nur Mittler von etwas Veränderlichem; Gott

Digitized by Google

aber ist unveränderlich." Folglich — wäre der Schluß des Apostels — kann die göttliche Verheissung durch das von Mose, als Mittler, gegebene Gesetz nicht aufgehoben worden seyn*) — Allein dieser leichtern Erklärung steht hauptsächlich entgegen, daß auch Christus als μεσίτης (κρείττονος und καινῆς διαθήκης, Hebr. VIII, 2. IX, 15.) vorgestellt, und die von ihm gestiftete Religionsökonomie als bleibend und unveränderlich im N. T. gedacht wird, z. B. 2 Cor. III, 11. — Folglich wäre der Satz des Apostels in der angenommenen Allgemeinheit: „Der Mittler ist immer nur Mittler von etwas Veränderlichem," unrichtig, und stände mit andern Stellen des N. T., ja mit seinen eigenen anderswo geäusserten Behauptungen in offenbarem Widerspruch. — Man ist also wohl genöthigt, wenn man einmal das ἑν von Unveränderlichkeit versteht, das ὁ δὲ μεσίτης nicht auf jeden Mittler im Allgemeinen zu beziehen, sondern auf einen bestimmten Mittler, von dem im vorhergehenden Verse die Rede war, (statt: οὗτος δὲ μεσίτης) — auf den Moses. —

Da Hr. Harras in seinem schon angeführten Aufsatz (in Eichhorn's Bibliothek B. IX. St. 1.) denselben Ideengang des Apostels, wie wir ihn oben angegeben haben, aufgefaßt hat, so ist ohnehin zu erwarten, daß er in der Hauptsache auch auf denselben Sinn des 20. Verses gekommen seyn werde.

---

*) Auf ähnliche Art — wenn gleich aus einem andern Gesichtspunkte — hat Hr. M. Besenbeck (Conrector zu Erlangen) in einem Programm, 1796. den Sinn dieser Sätze gefaßt: „Mediatorem non adhiberi in rebus constantibus, sed modo in mutabilibus; deum autem eundem esse." —

Nur faßt er die Bedeutung des ἑνὸς anders; und dadurch bekommt der ganze Sinn des 20. Verſes eine etwas andere Modification. Bei ἑνὸς ſupplirt er τρόπου, und giebt den Sinn des ganzen 20. Verſes S. 51. kurz ſo an: „Ille ergo Moſes qua μεσίτης non est unius ejusdemque qualitatis (ἑνὸς οὐκ ἐστὶ τρόπου), ut sit μεσίτης perpetuus; at vero Deus unus idemque est, nec secum pugnare potest, ut promisso per Christum facto pro omni gente et aevo satis facere, et tamen Mosen μεσίτην perpetuum constituere velit.“ — Er bezieht alſo ἑνὸς (das er übrigens auch von Unveränderlichkeit verſteht) nicht als Prädikat auf das Moſaiſche Geſetz, ſondern auf die Perſon Moſis ſelbſt, da Moſes hier in Gegenſatz mit Gott geſtellt werde (ὁ δὲ Θεὸς εἷς ἐστι), der ihn ehemals zum Bevollmächtigten brauchte. Daſſelbe, was von dem Letztern bejaht wird, werde von dem erſtern verneint. Da alſo εἷς, von Gott gebraucht, unus idemque, unius ejusdemque qualitatis bedeute: ſo könne οὐχ ἑνός, von Moſes gebraucht, im Gegenſatz von Θεὸς, auch nichts anders, als: non unius ejusdemque qualitatis bedeuten, folglich müſſe τρόπου bei ἑνὸς ſupplirt werden; denn dieß ſey allein hier adäquat. Freilich hätte der Apoſtel im Gegenſatze verſtändlicher ſetzen können: ὁ δὲ μεσίτης εἷς οὐκ ἐστὶν (ὁ δὲ Θεὸς εἷς ἐστι); allein dieß würde zu hart ausgedrückt ſeyn, daher gebrauche der Apoſtel die gefälligere elliptiſche Wortfügung: μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἐστὶ. Das ausgelaſſene τρόπου könne man Anſehen, Auctorität überſetzen; weil es als relativer Begriff jede Qualität anzeige, wovon die Rede ſey. Ἑνὸς ſey alſo hier der bekannte Genitivus qualitatis: „Dieſer Mittler (Moſes) war nicht von unveränderlichem Anſehen (als daure ſeine Vollmacht immer

fort, und als hätte er für immerwährende Zeiten und für alle Völker Bevollmächtigter seines Gesetzes seyn sollen)." — Allein so sehr der von Hrn. Harras angenommene Sinn des 20. Verses dadurch gewinnt, so hat sie doch auch Mancherley gegen sich. — Wenn der Genitivus ἑνός eben die Bedeutung wie der Nominativus εἷς — ejusdem qualitatis — haben soll, so ist wirklich nicht abzusehen, warum nicht auch bei οὗτος δὲ μεσίτης der Nominativus εἷς stehen sollte, wodurch der Gegensatz ganz evident geworden wäre. Denn daß der Nominativus εἷς bei μεσίτης zu hart, und der Genitivus ἑνὸς gefälliger seyn sollte, möchte um so weniger einleuchten, da ja vom μεσίτης hier nicht affirmirt, sondern negirt würde (οὐκ ἔστι). Uebrigens scheint es auch weit natürlicher zu seyn, wenn man τὸ ἕν auf die Beschaffenheit, dessen (des Objekts) wovon Moses μεσίτης war, bezieht, als auf die Beschaffenheit des μεσίτου selbst (als Subjekt); da μεσίτης τῆς διαθήκης eine ganz gewöhnliche Phrase und Construction im N. T. ist. Und endlich wäre auch der Gedanke: Dieser Vermittler war nicht von unveränderlichem Ansehen, durch den Satz: ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστι, ziemlich undeutlich ausgedrückt. — Aus diesen Gründen möchte ich doch die oben vorgeschlagene Erklärung des 20. Verses: „Dieser (Moses) war kein Vermittler von etwas Unveränderlichem; Gott aber ist unveränderlich" dieser neuen Auslegung des Hrn. Harras, ob sie gleich in der Hauptsache auf jene hinauskommt, und durch den Contert ungemein begünstigt wird, bei weitem vorziehen, wenn sie nur durch den Sprachgebrauch etwas mehr unterstützt würde; in welchem Stücke die neue Erklärung des Hrn. Harras allerdings einen wichtigen Vorzug vor jener hat. Denn diese nimmt zwar auch bei ἑνὸς und εἷς die Unveränderlichkeit zur

Digitized by Google

Hauptidee an; (dieser Vermittler war nicht von unveränderlichem Ansehen; Gott aber ist unveränderlich); allein sie verlöre auch nichts, wenn gleich εἷς nicht in dieser Bedeutung mit ὁ αὐτὸς synonym wäre, sondern nur unus idemque bedeuten könnte. Es bliebe dennoch derselbe Sinn, wenn man auch nur übersetzen dürfte: „Dieser Vermittler war nicht (für immer) von demselben Ansehen; Gott aber bleibt immer derselbe." — Wenn also die von mir vorgeschlagene Erklärung zu große philologische Schwierigkeiten haben sollte (wie ich aber doch aus den oben angegebenen Gründen und bei einem ohnehin nicht rein griechisch schreibenden Apostel nicht denken sollte): so wäre ich selbst sehr geneigt, ungeachtet der oben gemachten Gegenerinnerungen, zu der Erklärungsart des Hrn. Harras überzugehen, wenigstens sie der meinigen vorzuziehen da sie ohnehin von einerlei Gesichtspunkt des Contextes ausgeht und auch für sich in der Hauptsache mit der von mir vorgeschlagenen Auslegung des 20. Verses übereinstimmt. — Penes justos arbitros harumque rerum peritos judicium esto! —

Digitized by Google

XI.

Kritiſche Prüfung

der beiden Lesarten παραβΟΥλευσάμενος und παραβΟλευσάμενος, Philipp. II, 30.

Da Hr. Superint. am Ende in der Erklärung des Briefs an die Philipper*) in einer ausführlichen kritiſchen Anmerkung (pag. 80. sqq.) die verſchiedenen Meinungen der Kritiker und Ausleger über dieſe Variante zwar vollſtändig anführt**), aber nicht genauer

*) Pauli Apostoli Epistola ad Philippenses, graece, ex recensione latina et annotatione perpetua illustrata a M. J. G. am Ende, Past. et Superintend apud Libenverdenses Vitebergae. Litteris A. C. Charisii MDCCXCVIII. 8. mai. 140 pagg.

**) Doch hätte der Hr. Verf. unter den neuern Patronen der Textlesart auch noch Baumgarten, Heumann und Michaelis in ihren Commentaren über dieſen Brief anführen können, deren Gebrauch dem Hrn. Verfaſſer gewiß ſeine Arbeit erleichtert haben würde. — Auch Erneſti erklärte ſich für die Textlesart. —

Digitized by Google

prüft, noch ihre Gründe gegen einander abwägt (wozu freilich auch mehr Studium der Neutestamentlichen Kritik und besonders genauere Bekanntschaft mit Griesbachs kritischen Grundsätzen gehört, als man mit Billigkeit von dem Hrn. Verf. verlangen kann); demungeachtet aber sich am Ende für die alte Textlesart παραβολευσάμενος erklärt, wogegen sich doch so vieles sagen läßt; so wird es nicht überflüssig seyn, den kritischen Werth dieser beiden Lesarten hier genauer zu bestimmen, zumal da auch andere berühmte Kritiker und Ausleger unsrer Zeit sich wieder zu der alten Textlesart hinneigen. Aber höchst überflüssige Arbeit würde es seyn, wenn alles das, was ältere Ausleger, besonders Wolf und Wetstein zu dieser Stelle zusammengetragen haben, hier wiederholt werden sollte, obgleich die Hauptgedanken und auch manche Hauptbelege hier nicht wohl ohne Nachtheil für den Leser ganz umgangen werden können. Desto zweckdienlicher hingegen wird es seyn, alles das, worauf es hier hauptsächlich ankommt, zur allgemeinen Uebersicht und zur Erleichterung des eignen Urtheils unter einzelne kurze Nummern zu bringen.

1) Für die Lesart παραβολευσάμενος sind die Codd. A. B *). D. E. F. G.; unter den alten Versionen die beiden syrischen, die arabischen, die äthiopische, die Vulgata, die vorhieronymianischen in den obigen Codd. graecolatinis D. E. G. und unter den Kirchen-

*) Daß auch dieser wichtige zur Alexandrinischen Recension gehörige Vatikanische Codex so lese, wissen wir jetzt aus Birch var. lect. ad text. act. App. epp. cathol. et Pauli (Havn. 1798.) ad h. l. p. 209.

vätern Damascenus aus dem Eusebius, und Chrysostomus, wie es scheint *); wozu noch Hesychius kommt **). Für die Textlesart παραβουλευσάμενος sind die übrigen kritischen Zeugen, besonders die von Herrn Matthäi verglichenen Moskauer Handschriften; vergl. Wetstein, Griesbach und Matthäi zu d. St.

2) Weder παραβουλεύεσθαι noch παραβολεύεσθαι kommt bei ältern griechischen Schriftstellern vor. Insofern ist beides ungriechisch, und keines kann durch Sprachgebrauch einen Vorzug vor dem andern behaupten. — Nach Schleusneri Lexic. in N. T. Tom. II. p. 364. sollte es zwar scheinen, als wenn παραβολεύεσθαι für omnia periclitari, praesentissimis se exponere periculis et vitam sum profundere, aus dem Polyb und Diodor von Sicilien griechischen Sprachgebrauch für sich hätte. Allein bei beiden Schriftstellern kommt nur παράβολος und παραβάλλεσθαι in der angeführten Bedeutung, nicht aber παραβολεύεσθαι,

---

*) Denn er gebraucht, wie auch Theophylakt und Euthymius, in seinen Homilien über 1 Thess. und 1 Korinth. das παραβολεύεσθαι, das bei andern griech. Schriftstellern sonst nicht vorkommt. Er scheint es also aus dieser Stelle entlehnt zu haben. Nur für den Sprachgebrauch dieses παραβολεύεσθαι können diese Kirchenväter und Glossographen nicht angeführt werden. —

**) Die Ausgaben haben zwar: παραβουλευσάμενος εἰς θάνατον ἑαυτὸν ἐκδοὺς. Allein da bei Hesychius unmittelbar vorher παραβολὴ steht (die schlechtere Haaenauer Ausgabe hat zwar eine andere Ordnung: allein diese kann gegen die besseren nichts entscheiden): so muß er παραβολευσάμενος geschrieben haben, wie Herr Prof. Ernesti in den Glossis sacr. Hesychii p. 219. richtig bemerkt hat.

vor. — Doch hat παραβουλέυεσθαι mehr Sprachanalogie, wenn gleich keinen Sprachgebrauch für sich, als παραβολέυεσθαι. So viele Verba werden mit παρὰ zusammengesetzt, und βουλεύεσθαι ist bekannt; aber παραβολεύεσθαι findet keine schickliche Ableitung. Von παράβολος käme eher παραβολευεσθαι (das zwar auch nicht bei griechischen Schriftstellern vorkommt) als παραβουλεύεσθαι. Daß aber die Apostol keine Grammatiker waren, und wenn sie ein neues Wort brauchten (und beides παραβουλεύεσθαι und παραβολέυεσθαι sind doch neugemachte Wörter) dieses nicht immer nach den Regeln der Grammatik bildeten, ist bekannt. — Und was παραβουλέυεσθαι grammatisch durch Analogie gewinnt, verliert es wieder philologisch durch die zum Contexte nicht recht passende Bedeutung des παρὰ in der Composition mit βουλέυεσθαι. Denn alle geben zu, daß παραβουλεύεσθαι τῇ ψυχῇ so viel sey, als κακῶς βουλεύεσθαι τῇ ψυχῇ, male consulere vitae. Dieß ist aber etwas Fehlerhaftes; aber Paulus wollte hier etwas Rühmliches, nicht etwas Fehlerhaftes vom Epaphrodit sagen. — Doch weiß man auch hier dadurch zu helfen (vergl. Michaelis zu d. St.), daß der Apostel so gut, wie andere Schriftsteller, sich oft zu stark ausdrücke. Verschwendung sey gewiß ein Fehler; und doch wollte Horaz sehr loben, wenn er sagte:

animaeque magnae
Prodigum Paulum superante Poeno.

Sowie es für den Soldaten kein Lob sey, wenn man sage: er sorge für sein Leben: so sey es auch für den Epaphrodit keine Schande, wenn Paulus sage: er habe aus Eifer für das Evangelium übel für sein Leben gesorgt.

Digitized by Google

3) Im Grunde kommt also derselbe Sinn heraus, man mag παραβουλευσάμενος, oder παραβολευσάμενος lesen. In sofern ist hier der Streit der Kritik sehr gleichgültig für die Exegese. — Denn παραβολεύεσθαι τῇ ψυχῇ soll doch hier so viel seyn, als παραβάλλεσθαι τῇ ψυχῇ, das bei Polyb und Diodor vorkommt. Dieß bedeutet aber: sein Leben in Gefahr setzen, sein Leben wagen. Daher παράβολος, i. q. ριψοκίνδυνος, ein Wagehals, verwegener Mensch. Eustathius zu Odyss. a. sagt: ὁ παράβολος ἄνθρωπος, ὁ κινδύνοις ἑαυτὸν παραβάλλων. Daher die Parabolani (παραβάλανοι, i. q παράβολοι, vergl. Suiceri, thes. eccles. ad h. v.) theils Krankenwärter, die sich zu gefährlichen Kranken wagten, theils auch zum Thierkampf bestimmte Personen. Und so wird auch das παραβολεύεσθαι von Theophylakt erklärt: ριψοκινδυνεῖν, τοῖς θανάτοις ἐπιπίπτειν παραβολότερον. So umschreibt Hesychius das παραβολευσάμενος „εἰς θάνατον ἑαυτὸν ἐκδοὺς; und Oekumenius: εἰς κίνδυνον ἔρριψεν ἑαυτόν (vergl. Wetstein z. d. St.). Allein eben dieß sagt im Grunde auch παραβουλεύεσθαι τῇ ψυχῇ (vitae male consulere.) Schlecht für sein Leben sorgen kann eben so viel heissen, als: sein Leben in Gefahr setzen; nur daß die Verwegenheit, wodurch man sein Leben selbst in Gefahr stürzt, nicht unmittelbar darin liegt. Und eben deßwegen kann ich auch nicht wohl (wie einige wollen) die angeführten Glossen des Hesychius, Oekumenius und Theophylakts für Erklärungen des παραβουλεύεσθαι, sondern vielmehr des παραβολεύεσθαι halten.

Eben diese Beschaffenheit hat es auch mit den alten Versionen, die sich ohnehin meist an die Etymologie halten. Die lateinischen Versionen, welche parabolatus de anima sua haben, beziehen sich ohnehin

Digitized by Google

offenbar auf die Lesart παραβολευσάμενος. Aber auch die arabischen und syrischen Uebersetzungen, welche: „er verachtete sein Leben", haben, sowie die aethiopische und die Vulgata: „er gab sein Leben hin," scheinen doch eher die Bedeutung von παραβολέυεσθαι (παραβάλλεσθαι), als von παραβουλέυεσθαι (wo die Bedeutung von Lebensverachtung offenbar entfernter ist) ausdrücken zu wollen. Mit gutem Grunde haben daher Wetstein und Griesbach diese Versionen als Zeugen für die Lesart παραβολευσάμενος aufgeführt; wenn gleich derselbe Hauptgedanke bei beiden Lesarten zum Grunde liegt. In Ansehung der in den Contert passenden Bedeutung hat demnach die Textlesart παραβουλευσάμενος keinen Vorzug vor der andern παραβολευσάμενος, so wenig als in Ansehung der Construction mit dem Dativ (τῇ ψυχῇ); denn Polyb und Diodor sagen eben so gut παραβάλλεσθαι τῇ ψυχῇ, als andere Schriftsteller κακῶς βουλέυεσθαι τῇ ψυχῇ: und παραβολέυεσθαι mußte doch eben so die Construction seines Primitivs (παραβάλλεσθαι) als παραβουλέυεσθαι die Construction des seinigen (βουλεύεσθαι) nachahmen. — Wenn also gleich beide Lesarten hier im Grunde Eins bedeuten und auch auf einerley Art construirt werden: so behauptet doch in dem bestimmten Zusammenhange die Lesart παραβολευσάμενος durch die alten Uebersetzungen und Glossographen einigen, wenn gleich noch nicht entschiedenen, Vorzug vor der Textlesart. —

4) Wollte man ferner derjenigen Lesart den Vorzug geben, welche aus der andern leichter hätte entstehen können, als die andern: so würde die Entscheidung wieder nicht viel gewinnen; denn die eine Lesart kann beinahe eben so gut aus der andern entstanden seyn, als die andere. — Denn aus παραβου-

λευσάμεννς konnte leicht, durch Auslaſſung des Υ, παραβολευσάμενος werden, entweder aus Nachläſſigkeit des Abſchreibers, oder weil am Ende einer Zeile aus Mangel des Raums ein kleines υ über ein großes Ο geſetzt war; daher in alten Handſchriften mit Uncialſchrift die Verwechſelung des ΟΥ mit Ο ſo häufig iſt, wie beſonders Montfaucon (palaeograph. graec. p. 131.) gezeigt hat. — Aber beinahe noch leichter konnte aus Vorwitz der Abſchreiber das παραβολαυσ. in παραβουλευσ. übergehen, weil παραβολευσ. gar nichts, aber παραβουλευσ. doch grammatiſche Analogie für ſich hat. Wie leicht konnte da ein ſprachkundiger Librarius auf die Vermuthung kommen, daß in ſeinem abzuſchreibenden Codex das υ in ου aus Unachtſamkeit des Abſchreibers ausgelaſſen worden ſey! Er ſchrieb alſo getroſt παραβουλευσάμενος, obgleich in ſeinem Codex παραβολευσάμενος geſtanden hatte. — Ja ſelbſt in der Urſchrift des Apoſtels konnte ſchon eine ſolche Verwechslung vorgehen; wenn entweder der Apoſtel ſich ſelbſt verſchrieb, oder, wenn er den Brief dictirte, ſich entweder verſprach, oder ſein Amanuenſis falſch hörte, oder falſch ſchrieb. — Doch von dieſem Falle am Schluſſe mehreres!

Da alſo aus innern kritiſchen Gründen beinahe nichts, weder für die eine noch die andere Lesart entſchieden werden kann, ſo kommt nun alles auf das Gewicht der äuſſern kritiſchen Gründe, beſonders der Handſchriften und alten Ueberſetzungen an. Dieſe äuſſern kritiſchen Gründe, oder dieſe Zeugniſſe, können ohnehin eigentlich nur allein bei Lesarten, inſofern ſie als Thatſachen betrachtet werden, entſcheiden. Die innern Gründe geben entweder nur bloße Wahrſcheinlichkeit, oder bekommen alsdann erſt ein Gewicht, wenn die äuſſern Gründe ſich das Gleichgewicht halten,

Digitized by Google

um da auf die eine oder die andere Seite den Ausschlag zu geben. — Wenn man hier mit Michaelis (z. d. St.) die Codd. noch zählen wollte, so käme freilich die Lesart παραβολευσαμενος sehr zu kurz; denn dafür sind nur 6 Codd. A. B. D. E. F. G. (s. n. 1) aber für die Textlesart das ganze übrige Heer von Handschriften. Oder wenn man noch die Codd. A. D. E. F. G. für latinisirend oder für interpolirt aus alten Glossen halten wollte: so würden wieder diese Zeugen wenig beweisen können. Allein diese Beschuldigungen sind längst von Semler und Griesbach widerlegt worden: und es würde höchst überflüssig seyn, die von Semler und Griesbach angeführten Gründe hier zu wiederholen *). — Ohnehin hat die Kritik des N. T. durch Griesbachs unsterbliche Verdienste eine ganz andere Gestalt gewonnen: die sonst verachteten, wenigstens sehr verdächtigen Codd. sind jetzt die wichtigsten. Man zählt jetzt nicht mehr einzelne Handschriften, sondern ganze Familien und Recensionen; und da kommt es nicht auf die Menge, sondern auf das Alter und auf den innern Gehalt der Handschriften an. — Nach dem Griesbachischen System sind nun die Codd. A. B. und C. in den Pauliniſchen Briefen gerade die ältesten und wichtigsten der Alexandrinischen Recension, sowie D. E. F. G. die wichtigsten der Occidentalischen. Diese entscheiden, weil sie die ältesten und wichtigsten Zeugen ihrer Art sind, gegen alle jüngern Handschriften, und wenn ihrer eine Legion seyn sollte; besonders wenn noch, wie hier, die Autorität der alten Versionen hinzu kommt, die

*) Man vergl. nur z. B. Griesbachs Symb. critic. T. I. p. CXI sqq. und CXX. sqq. und dessen Prolegg. ed. 2. N. T. p. 64. seqq.

Digitized by Google

entweder zu der einen oder zu der andern Recension gehören. Wenn nun diese beiden ältesten Recensionen, die Alexandrinische und Abendländische, mit einander in einer Lesart übereinstimmen, so ist diese Lesart für die ächte zu halten. Es ist kein einziges Beispiel im N. T. vorhanden, wo eine von allen diesen Zeugen einstimmig unterstützte Lesart aus andern Gründen nicht die ächte seyn könnte. Und hier kommt noch der Umstand hinzu, daß kein einziger innerer Grund, die einzige bei einem Neutestamentlichen Schriftsteller unbedeutende Bedenklichkeit der mangelnden Sprachanalogie *) abgerechnet, dieser durch kritische Autoritäten so fest begründeten Lesart entgegen steht. — Folglich muß auch die Lesart παραβολευσάμενος, welche das übereinstimmende Zeugniß der ältesten und wichtigsten Recensionen für sich hat, der Textlesart vorgezogen werden; und die Textlesart παραβουλευσάμενος vorziehen wollen, wäre demnach höchst unkritisch. Mit vollem Rechte hat daher Hr. G.K.R. Griesbach die Lesart παραβολευσάμενος geradezu in den Text aufgenommen **). —

---

*) Ueberdieß konnte der Apostel bei der Bildung des neuen Wortes παραβολεύομαι doch immer einige Analogie für sich zu haben glauben. Wie die griechische Sprache βουλὴ und βουλεύομαι hat, so konnte der Apostel glauben, aus der Bedeutung von παράβολος, παραβολὴ, die neue Form eines Verbi παραβολεύομαι ableiten zu dürfen.

**) Eine artige Erscheinung ist es bei dieser Lesart, daß sie, die vom Jos. Scaliger vor 200 Jahren bloß als Conjectur aufgestellt wurde (cf Wolfii cur. phil. crit. ad h. l.), jetzt als die ächte Lesart durch kritische Zeugen so zuverlässig bewährt worden ist. Möchten doch alle Nachfolger Scaligers in ihren kritischen Conjecturen eben so glücklich gewesen seyn, wie er: so hät-

Digitized by Google

6) So fest aber die Lesart παραβολευσάμενος durch die Kritik als ursprüngliche Lesart der Apostolischen Urschrift begründet ist; so wäre doch noch die Frage: ob es auch die ursprüngliche Lesart nach dem Sinn und nach der Intention des Apostels sey? — Der Apostel könnte wirklich παραβουλευσάμενος haben schreiben wollen; ließ aber durch einen Schreibfehler, der bei dem feurigen Temperamente des Apostels und bei seinen vielen Zerstreuungen sehr wohl denkbar ist, das υ aus, und schrieb gegen seinen Willen (wie jeder Gelehrte, der viel schreibt, aus Erfahrung weiß), παραβολευσάμενος. Oder der Apostel dictirte den Brief, versprach sich, dictirte παραβολευσάμενος statt παραβουλευσάμενος, oder er sprach undeutlich, daß der Amanuensis das ου für ο verstand; oder der Amanuensis hörte zwar recht, schrieb aber falsch und ließ das υ aus, wie es den Abschreibern so oft begegnet ist, und noch die tägliche Erfahrung lehrt. — Und so könnte παραβουλευσάμενος die ursprüngliche vom Apostel intendirte Lesart seyn, wie παραβολευσάμενος für die ursprüngliche wirklich geschriebene Lesart der Abschrift gehalten werden muß. — Aber freilich ist dieß eine bloße Vermuthung, von der sich natürlich kein solcher kritischer Beweis führen läßt, wie von der ursprünglichen Lesart des Textes. Doch könnte sie vielleicht zur Vereinigung der beiden Parteyen führen, ohne die geringste Beeinträchtigung der Griesbachischen Kritik. — Sie dient ohnehin mehr zur Rechtfertigung des Apostels, als zur Bestimmung der ächten Lesart, welche nur die Kritik entscheiden kann. —

---

ten wir jetzt von Bowyer keinen ganzen Band von meist unglücklichen Conjecturen, die sich durch nichts bewährt haben! —

Digitized by Google

XII.

Ob in Paulus Briefen überall κύριος Gott, und ὁ κύριος Jesum bedeute?

Im 14. Bande des neuen theologischen Journals (Nürnberg 1799.) macht der würdige Recensent der Erklärung des Briefs an die Philipper vom Hrn. Superint. am Ende S. 501., obgleich nur im Vorbeigehen, auf den merkwürdigen Unterschied zwischen κύριος und ὁ κύριος in Paulus Schriften auf's Neue aufmerksam, daß nämlich jenes auf Gott, dieses aber auf Christum gehe. — Erinnert man sich bei dieser Gelegenheit nur an jene bekannte Stellen des Apostels 1 Korinth. VIII, 6. Ημῖν εἷς Θεός, ὁ πατὴρ — — καὶ εἷς κύριος, Ιησοῦς χριστός, und Ephes. IV, 3. 6. Εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα, εἷς Θεὸς καὶ πατὴρ πάντων: so gewinnt diese Bemerkung schon an sich eine große Wahrscheinlichkeit. Denn wenn nach der Versicherung des Apostels nur εἷς κύριος ist, Jesus Christus, so ist es sehr natürlich, daß er diesen κατ' ἐξοχὴν κύριον, also τὸν κύριον nennt. Fallen uns aber so viele Stellen ein, wo ἐν κυρίῳ offenbar so viel ist, als ἐν χριστῷ, wo demnach κύριος

Digitized by Google

und nicht ὁ κύριος von Jesu vorkommt, so wird die Sache weder etwas zweifelhaft. — Dieß veranlaßte mich, da die Entscheidung für die Exegese des N. T. nicht gleichgültig ist, eine sorgfältige Vergleichung derjenigen Stellen in den Briefen des Apostels Paulus anzustellen, wo κύριος und ὁ κύριος vorkommt, wovon ich nur kurz*) die Resultate in diesem Aufsatze niederlegen will.

Es kann hier eigentlich nur die Rede von dem Falle seyn, wenn κύριος und ὁ κύριος absolute stehen, und nicht durch Beisätze näher bestimmt und kenntlich gemacht werden. Folglich müssen alle die Stellen ausgenommen werden, wo Ἰησοῦς Χριστὸς selbst nachfolgt; denn in diesem Falle fehlt sehr oft der Artikel vor κύριος, z. B. Röm. I, 7. καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. Hier steht aber auch Θεοῦ ohne Artikel, weil πατρὸς ἡμῶν nachfolgt (ἀπὸ Θεοῦ πατρὸς ἡμῶν). Ferner gehören hierher die Stellen: Röm. X, 9. XIV, 14. 1 Corinth. I, 3. 2 Corinth. I, 2. IV, 10. Gal. I, 3. Eph. I, 2. VI, 23. Philipp. I, 2. II, 19. III, 20. Coloss. I, 2. III, 17. 1 Thessal. I, 1. IV, 1. 2 Thessal. I, 1. II, 12. 1 Timoth. I, 1. nach dem text. recept., aber unrichtig; vergl. Griesbach zu d. St.) V, 21. Tit. I, 4. Philem. V. 3. — Manchmal steht auch κύριος ohne Artikel nach Χριστὸς Ἰησοῦς, z. B. 2 Korinth. IV, 5. Χριστὸν Ἰησοῦν κύριον. — Doch ist das nicht immer der Fall,

*) Wollte ich ausführlich in die Exegese jeder einzelnen Stelle, wo κύριος oder ὁ κύριος vorkommt, eingehen, so würde dieß ohne Noth gegenwärtigen Aufsatz zu sehr ausdehnen. Ich begnüge mich daher bei den einzelnen Stellen mit allgemeinen Bemerkungen.

Digitized by Google

daß der Artikel vor κύριος ausgelassen wird, wenn Ἰησοῦς Χριστὸς voransteht oder nachfolgt. Es giebt mehrere Stellen, wo Paulus κύριος mit dem Artikel setzt, wenn gleich Ἰησοῦς darauf folgt; zum offenbaren Beweise, daß der Apostel hier nicht nach einer Regel, sondern ganz willkührlich verfahren ist, da er in derselben Verbindung und Beziehung den Artikel von κύριος bald setzt, bald ausläßt. — Beispiele, wo der Apostel bei κύριος den Artikel voransetzt, wenn Ἰησοῦς Χριστὸς darauf folgt, sind folgende: Röm. V, 1. 11. XIII, 14. XV, 6. 30. XVI, 18. 20. 24. 2 Korinth. I, 3. IV, 14. Philipp. IV, 23. Kolosf. I, 3. 1 Thess. V, 9. 23. 28. 2 Thess. I, 7. 8. 12. II, 1. 14. III, 6. 12. 18. 1 Timoth. VI, 3. 14. 2 Timoth. IV, 22. — Doch können alle diese Stellen, wo der Artikel bei κύριος, wenn diese Benennung sich offenbar auf Jesum bezieht, gesetzt oder ausgelassen wird, hier, wie gesagt, schlechterdings nichts entscheiden; weil in diesen Stellen Ἰησοῦς Χριστὸς ausdrücklich nachfolgt, hier aber eigentlich von dem Falle die Frage ist, wenn κύριος mit oder ohne Artikel absolute steht: „wer alsdann unter dem einen oder dem andern zu verstehen sey.“

Hier kann nun nicht behauptet werden, daß Paulus ohne Ausnahme die Regel beobachtet habe, κύριος für Gott und ὁ κύριος für Christum zu gebrauchen. Es giebt auf beiden Seiten Beispiele für das Gegentheil.

1) Zuvörderst gehört hierher die bekannte Formel ἐν κυρίῳ, welche überall, wo sie in Paulus Briefen vorkommt, mit ἐν Χριστῷ synonym ist. (Nur Ephes. VI, 10. könnte es im Zusammenhange, z. B. V. 11. etwas zweifelhaft seyn, ob diese Formel auf Gott oder

Digitized by Google

auf Christum gehe. Doch, da sie selbst überall auf Christum geht, und selbst in dieser Stelle die Beziehung auf Gott nicht entschieden ist: so ist nicht abzusehen, warum man gerade in dieser einzigen Stelle eine Ausnahme von dem allgemeinen Sprachgebrauche des Apostels machen sollte.) Hier kann man daher als Regel annehmen, daß ἐν κυρίῳ bei Paulus auf Christum gehe. Dieß beweisen alle Stellen, wo diese Formel vorkommt, und deutlich auf Jesum geht: Röm. XVI, 2. 8. 11. 12. 13. 22. vergl. V. 7. 9. 10. 16. wo dafür ἐν Χριστῷ steht. 1 Korinth. IV, 17., wo sogleich ἐν Χριστῷ folgt. — Eben so deutlich ist die Stelle K. VII, 22. Ὁ γὰρ ἐν κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος ἀπελεύθερος κυρίου ἐστὶν ὁμοίως καὶ ὁ ἐλεύθερος κληθεὶς δοῦλος ἐστὶ Χριστοῦ. — Ferner 1 Korinth. VII, 39. IX, 1. 2. XI, 11. XV, 58. (wo ἔργον τοῦ κυρίου i. e. χριστοῦ vorhergeht) XVI, 19. 2 Korinth. II, 12. X, 17. vergl. V. 18. Gal. V, 10. Epheſ. II, 21. IV, 1. 17. vergl. V. 20e 21. K. V, 8. vergl. V. 10. 14. VI, 1. (V. 10. ſ. oben.) 21. Philipp. I, 14. II, 24. 29. III, 1. IV, 1. 2. vergl. III, 21. IV, 4. vergl. V. 3. IV, 10. vergl. V. 13. nach dem text. recept. Koloſſ. III, 18. IV, 7. 17. 1 Theſſ. III, 8. (vergl. V. 7. πίστεως) V, 12. Philem. V. 16. 20. — Zuweilen ſteht auch ausdrücklich Ἰησοῦ bei dieſer Formel ἐν κυρίῳ, z. B. 1 Theſſ. IV, 1. ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ. — Hier haben wir alſo ein einleuchtendes Beiſpiel, wo in einer beſtimmten Conſtruction durchaus, — alſo nach einer feſten Regel, κύριος ohne Artikel in Paulus Briefen Chriſtum, und nicht Gott bedeutet. —

2) Aber auch auſſer dieſer gewöhnlichen Formel giebt es mehrere Stellen in Paulus Briefen, wo κύριος ohne Artikel, auch absolute geſetzt, gegen jene ange-

Digitized by Google

nommene Regel, offenbar von Christo gebraucht wird. — In der schon oben angeführten Stelle 1 Korinth. VII, 22. wird ἀπελεύθερος κυρίου dem δοῦλος Χριστοῦ entgegengesetzt, zum deutlichen Beweise, daß hier κύριος (ohne Artikel) Christum bezeichnet. — Wenn ferner der Apostel V. 25. sagt: περὶ δὲ τῶν παρθένων ἐπιταγὴν κυρίου οὐκ ἔχω, so steht dieß in Beziehung auf V. 10. τοῖς δὲ γεγαμηκόσι παραγγέλλω, οὐκ ἐγὼ, ἀλλ' ὁ κύριος, und V. 12. τοῖς δὲ λοιποῖς ἐγὼ λέγω, οὐχ ὁ κύριος. Wenn also, wie allgemein zugestanden wird, ὁ κύριος V. 10. und 12 Christum bedeutet, so muß die damit in Rapport stehende ἐπιταγὴ κυρίου V. 25. auch auf Christum gehen; folglich κύριος (ohne Artikel) hier Christus seyn. — Ebenso ist auch K. X, 21. ποτήριον κυρίου und τράπεζα κυρίου (beide Male ohne Artikel) offenbar auf Christum, und nicht auf Gott, zu ziehen; vergl. K. XI, 27. ποτήριον τοῦ κυρίου. — Ferner 1 Kor. XV. 58. ἔργον τοῦ κυρίου, und XVI, 10. ἔργον κυρίου (ohne Artikel) sind gewiß Synonyma, welche beide Male auf Christum gehen. So wenig befolgte hier, wie vorher K. X, 21. vergl. XI. 27., der Apostel eine feste Regel, daß er vielmehr mit κύριος und ὁ κύριος abwechselt. — 2 Korinth. III, 16. ἐπιστρέφειν πρὸς κύριον, se convertere ad Christum, coll. v 18. δόξα κυρίου, gloria Christi (beide Male ohne Artikel). — K. XI, 17. κατὰ κύριον ist doch wohl auf Christum zu ziehen, vergl. V. 4. 10. — K. XII, 1. ἀποκαλύψεις κυρίου sind von Christo empfangene Offenbarungen; denn V. 8. sagt der Apostel: ὑπὲρ τούτου τρὶς τὸν κύριον παρεκάλεσα etc. etc., und dieser κύριος (mit dem Artikel) antwortet V. 9. ἡ δύναμις μου ἐν ἀσθενείᾳ: diese δύναμιν τοῦ κυρίου nennt aber der Apostel zu Ende dieses 9. Verses δύναμιν τοῦ Χριστοῦ. — Ganz deutlich wechselt also hier

Digitized by Google

wieder der Apoſtel mit κύριος (ohne Artikel) V. 1. und ὁ κύριος V. von Chriſto ab. — 1 Theſſ. IV, 15. ἐν λόγῳ κυρίου h. e. Christi, coll. v. 16 ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος ἐν κελεύσματι — — καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ. Dieſer ὁ κύριος, Chriſtus, iſt alſo ganz einerlei mit jenem κύριος (ohne Artikel) V. 15. — Und eben ſo wechſelt der Apoſtel V. 17. mit κύριος und ὁ κύριος ab: Ἔπειτα ἡμεῖς — — ἁρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα, καὶ οὕτω πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα. — K. V, 2. iſt ἡ ἡμέρα κυρίου (ohne Artikel) kein anderer als der Tag der feierlichen Erſcheinung Jeſu. — Endlich 2 Thimoth. II, 24. iſt δοῦλος κυρίου offenbar ein Diener Chriſti. — Beweiſe genug, daß der Apoſtel κύριος auch absolute nicht ſelten von Chriſto braucht, und oft in demſelben Contexte mit κύριος und ὁ κύριος von Chriſto abwechſelt.

3) Auch fehlt es nicht an Stellen in Paulus Briefen, wo ὁ κύριος, und nicht ſchlechtweg κύριος (ohne Artikel) von Gott gebraucht wird; ob es gleich deren nicht ſo viele giebt, als deren, wo κύριος ohne Artikel von Chriſto vorkommt (n. 2.) — 1 Korinth. III, 5. (ὡς ὁ κύριος ἔδωκεν) muß ὁ κύριος von Gott verſtanden werden; denn V. 6. 7. ſteht dafür ὁ θεός; und für den ganzen Satz ὡς ὁ κύριος ἔδωκεν wechſelt V. 10. ab: κατὰ τὴν χαριν τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσαν. — 1 Korinth. X, 26. τοῦ γαρ κυρίου ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς. Hier kann ὁ κύριος niemand anders als Gott ſelbſt ſeyn. — So iſt auch 2 Theſſ. III, 16. αὐτὸς δὲ ὁ κύριος τῆς εἰρήνης einerlei mit αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης, 1 Theſſ. V, 23. Doch ſteht hier ὁ κύριος nicht absolute; und in ſofern möchte dieſe Stelle nicht ganz hierher gehören. Allein unmittelbar darauf folgt: ὁ κύριος μετὰ πάντων ὑμῶν, wo

Digitized by Google

der Apostel in diesem Zusammenhange wohl niemand anders als Gott selbst verstehen kann; obgleich ὁ κύριος an sich, und in dieser Wortverbindung nach andern Parallelstellen sehr wohl auch Christum bedeuten könnte. — Hebr. VIII, 2. ist ὁ κύριος schon durch das Prädikat: ἦν ἔπηξε, und im Gegensatze von καὶ οὐκ ἄνθρωπος, offenbar Gott. — In einigen andern Stellen hingegen ist die Beziehung — ob auf Gott oder Christum? — noch etwas zweifelhaft; z. B. 1 Kor. IV, 19. Kolossi. III, 24. (vergl. Ephes. VI, 8. 9.) IV, 1. (vergl. Ephes. VI, 9.) 1 Thess. IV, 6. 2 Timoth. II, 7. 14. —

Doch aber ist es allerdings das Gewöhnlichere in Paulus Schriften, daß κύριος ohne Artikel Gott, und ὁ κύριος Christum bedeutet, wenn gleich, wie wir gesehen haben, sehr bedeutende Ausnahmen von dieser Gewohnheit des Apostels in dessen Schriften vorkommen. Wir wollen daher noch diejenigen Stellen anführen, wo wirklich dieser Unterschied von dem Apostel befolgt wird, mit Beifügung einiger erläuternder Bemerkungen.

1) Die Stellen, wo κύριος ohne Artikel Gott bedeutet. Hierher gehören folgende: Ephes. VI, 4. ἐν νουθεσίᾳ κυρίου, h. e. Dei, coll. v. 6, τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ — 2 Thess. II, 13. ἠγαπημένοι ὑπὸ κυρίου, Gott geliebte; denn vorhergeht: εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ, und darauf folgt: ὅτι εἵλατο ὑμᾶς ὁ θεὸς, — 2 Timoth. I, 18. Δῴη αὐτῷ ὁ κύριος εὑρεῖν ἔλεος παρὰ κυρίου ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ. Diese Stelle ist merkwürdig, weil hier ganz deutlich ὁ κύριος von κύριος unterschieden wird, jenes Christum und dieses Gott bedeutet; wenn man nicht allenfalls hier einen Hebraismus: παρὰ κυρίου für παρ' ἑαυτοῦ, annehmen will; welches

welches aber doch nicht wahrscheinlich ist. — K. II, 19. ist κύριος (ἔγνω κύριος) Gott; denn unmittelbar vorher steht: θεμέλιος τοῦ θεοῦ ἔχων τὴν σφραγίδα ταύτην. — Dieß sind freilich nur wenige Stellen; aber doch einige darunter sehr charakteristisch. Ueberhaupt aber kommt κύριος in Paulus Briefen nicht oft von Gott vor; dieser wird gewöhnlich nur mit seinem eigentlichen Namen Θεός von dem Apostel bezeichnet. Der wahre Grund ist, weil der Apostel Christum gewöhnlich den Herrn zu nennen pflegte, und daher zur Vermeidung des Mißverstandes θεός und κύριος unterschied.

2) Daher ist nun die zweite Classe der Stellen desto zahlreicher, wo ὁ κύριος Christum bedeutet; obgleich mehrere davon von andern Auslegern auf Gott gezogen worden sind; welches aber schon um des so eben bemerkten Unterschiedes willen, den der Apostel zwischen Θεός und κύριος zu machen pflegte, unwahrscheinlich wäre, wenn auch nicht so viele andere wichtige innere Gründe gegen diese Beziehung der Benennung ὁ κύριος auf Gott stritten. — So sollte es zwar Röm. XIV, 8. scheinen, als wenn ὁ κύριος (τῷ κυρίῳ ζῶμεν — τῷ κυρίῳ ἀποθνήσκομεν — τοῦ κυρίου ἐσμέν) auf Gott bezogen werden müßte, von dem auch vorher die Rede ist; allein V. 9. zeigt deutlich, daß τῷ κυρίῳ auf Christum gehe; εἰς τοῦτο γὰρ, sagt der Apostel, Χριστὸς ἀπέθανε καὶ ἔζησεν, ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ. — So auch Röm. XV, 11. αἰνεῖτε τὸν κύριον πάντα τὰ ἔθνη; welche Worte zwar Ps. CXVII, 1., woher sie entlehnt sind, offenbar auf Gott gehen; aber hier auf Christum von den Aposteln gedeutet werden, vergl. V. 12. — Weniger zweideutig sind die Stellen: 1 Korinth. IV, 5. VI, 13. vergl. V. 14 — 16. VII, 10. 12. 17.

Digitized by Google

XIV, 14. XVI, 7. — 2 Korinth. V, 6. 8. 11. vgl. V. 10. VIII, 5. 19. X, 8. vergl. V. 7. XIII, 10. — Epheſ. V, 10. 17. vergl. V. 20. 21. (wo nach Griesbach ſtatt ἐν φόβῳ θεοῦ — ἐν Φόβῳ Χριστοῦ zu leſen iſt.) Epheſ. V, 19. ψάλλοντες τῷ κυρίῳ könnte zwar wegen V. 20. εὐχαριστοῦντες πάντοτε — — τῷ θεῷ καὶ πατρὶ, auf Gott gezogen werden; allein da in dieſem ganzen 5. Kap. ὁ κύριος überall Chriſtus iſt, ſo muß man dieſe Beziehung auch in dieſer Stelle annehmen. — So auch V. 22. ὡς τῷ κυρίῳ geht auf Chriſtum; vergleiche V. 23. ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας. — V. 29. gehörte nach der gewöhnlichen Lesart: καθὼς καὶ ὁ κύριος τὴς ἐκκλησίας, auch hierher; allein hier muß nach Griesbach ὁ Χριστὸς geleſen werden. — Epheſ. VI, 7. ὡς τῷ κυρίῳ könnte zwar im Gegenſatze καὶ οὐκ ἀνθρώποις auf Gott zu gehen ſcheinen; allein nach V. 5. ὡς τῷ χριστῷ und V. 6. ὡς δοῦλοι τοῦ χριστοῦ, muß hier ὁ κύριος von Chriſto verſtanden werden. — So wäre wohl auch V. 8. vergl. 9. (ὁ κύριος) die gewöhnliche Lesart: παρὰ τοῦ κυρίου, vorzuziehen; aber die wichtigſten Handſchriften ſind für die Auslaſſung des Artikels. Doch muß hier Chriſtus verſtanden werden, man mag nun κύριος mit oder ohne Artikel leſen. — Deutlicher iſt die Stelle Phil. IV, 5. ὁ κύριος ἐγγὺς. — Koloſſ. I, 10. περιπατῆσαι ἀξίως τοῦ κυρίου. Kap. III, 23. vergl. oben Epheſ. VI, 7. — Entſcheidender ſind wieder die Stellen aus den Briefen an die Theſſalonicher: 1 Theſſ. I, 6. 8. III, 12. vergl. V. 11. 13. — IV, 15. παρουσία τοῦ κυρίου; V. 16. αὐτὸς ὁ κύριος; V. 17. εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου. — V, 27. τὸν κύριον. — 2 Theſſ. I, 9. ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου, vergl. V. 8. 10. — K. II, 8. ὁ κύριος, wo zugleich nach Griesbach Ἰησοῦς in den Text aufzunehmen iſt. — K. III, 1. λόγος τοῦ κυρίου. — V. 3. πιστὸς

ἐστὶν ὁ κύριος, h. e. Christus, coll. v. 5. ὁ δὲ κύριος κατευθῦναι ὑμῶν τὰς καρδίας εἰς τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ (wo also deutlich ὁ κύριος von Θεὸς unterschieden wird). Eben so deutlich sind die Stellen 1 Timoth. I, 14. 2 Timoth. I, 8. 16. 18. II, 22. In den folgenden Stellen dieses 2. Br. an den Timotheus K. III, 11. IV, 8. 14. 17. 18. zeigt zwar der Zusammenhang nicht so deutlich, daß ὁ κυριος hier Christus sey; allein nach der aus andern Parallelstellen bekannten Vorstellungsart des Apostels ist wohl auch hier unter ὁ κυριος nur Jesus, und nicht Gott, zu verstehen. —

Das Resultat von allen diesen Vergleichungen und Bemerkungen ist nun dieses: daß man zwar allerdings berechtigt sey, in zweifelhaften Stellen, z. B. 1 Kor. IV, 19. Kolossi. III, 24. IV, 1. 1 Thess. IV, 6. 2 Timoth. II, 7. 14. V, 11. IV, 8. 14. 17. 18. etc. etc. unter κύριος Gott und unter ὁ κύριος Christum zu verstehen, daß aber bei so vielen Stellen in contrarium keine vollkommene exegetische Gewißheit auf diese Maxime des Apostels zu gründen sey. Zur eigentlichen Regel kann diese exegetische Beobachtung a potiori nicht erhoben werden; denn der Apostel hat selbst keine solche Regel gehabt; sonst würde er sie genauer befolgt haben, als er wirklich that, und sich nicht so viele Abweichungen erlaubt haben, als oben angeführt worden sind. Es ist auch schon an sich unwahrscheinlich, daß der Apostel sich eine solche Regel abstrahirt haben sollte. Bloße Gewohnheit (ohne feste Regel) war es bei ihm, Jesum τὸν κύριον, und Gott nur κυριον, ohne Artikel zu nennen. Natürlich war es auch, daß Paulus sich gewöhnte, Christum τὸν κύριον zu nennen, weil er sich Jesum als den Herrn der Kirche dachte, der also mit Recht κατ'

ἐξοχὴν ὁ κύριος heißt. — Dagegen konnte er doch auch den Sprachgebrauch des Alexandriners nicht ganz vergessen, bei dem ὁ κύριος dem hebr. יהוה entspricht, also mit Θεὸς gleichbedeutend ist. Daher die Stellen, wo auch Gott ὁ κύριος heißt. Da aber doch der Apostel, eben weil er Christum als Herrn der Kirche betrachtet, gewohnt war, ihn absolute Herrn zu nennen: so bezeichnete er Gott lieber mit Θεὸς, als mit κύριος. Und so kam es, daß er auch Christum, als Herrn der Kirche, oft bloß κύριον, ohne Artikel, nannte, und nicht immer τὸν κύριον, obgleich das Letztere das Gewöhnlichere in seiner Sprache war. Endlich darf uns die Verwechselung des κύριος und ὁ κύριος bei dem Apostel um so weniger befremden, da überhaupt die Apostel in der Setzung und Auslassung des Artikels sehr nachlässig waren. — Doch a potiori kann man immer aus der Gewohnheit des Apostels die Regel festsetzen: daß ὁ κύριος in dubio bei ihm Christum, und κύριος Gott bedeute. Aber freilich eine Regel in dubio ist keine allgemeine, keine feste Regel, und oft so viel als gar keine.

Digitized by Google

XIII.

Kritiſche Unterſuchung über den Text des Cod. Uffenbach 2. (Wetst. 53.)

Wenn wir über die kritiſche Beſchaffenheit des Textes dieſer Handſchrift richtig urtheilen, und deſſen wahren Werth genauer beſtimmen wollen, ſo müſſen wir uns erſt eine leichte Ueberſicht des Textes ſelbſt und ſeiner ausgezeichneten Lesarten zu verſchaffen ſuchen: welche Lesarten dieſe Handſchrift mit den beiden alten Recenſionen, der Alexandriniſchen und Occidentaliſchen, gegen den gewöhnlichen Text gemein hat; worin ſie mit der Alexandriniſchen Recenſion gegen die Occidentaliſche und den gemeinen Text ſtimmt, wo ſie der Occidentaliſchen Recenſion und dem gemeinen Text beitritt; wo ſie nur wenige und unbedeutende Codd. gegen die wichtigern Auctoritäten auf ihrer Seite hat; wo ſie ganz allein mit dem gemeinen Texte gegen die ältern und wichtigern Zeugen ſtimmt; und endlich, worin ſie ganz eigene, von allen übrigen vorhandenen Handſchriften abweichende Lesarten hat. Wiſſen wir dieß, alsdann können wir erſt ein beſtimmteres kritiſches Urtheil über den Text der Handſchrift, und den Grad ſeiner Verwandt-

Digitized by Google

schaft fällen; soweit dieß nemlich bei so wenigen Fragmenten, von nur wenigen Kapiteln, möglich ist. Doch kommen uns die großen Eigenschaften dieses Codex und die unverkennbaren Spuren seines uralten Textes, selbst in diesen wenigen noch übrigen Blättern, hier sehr zu statten. Eine Tabelle, worauf in verschiedenen Columnen alle diese Uebereinstimmungen und Abweichungen leicht überschaut werden können, und wobei die von Herrn Abt Henke so sorgfältig und so vollständig angestellte neue Collation des Cod. zum Grunde liegt, wird dieses kritische Geschäft sehr erleichtern. Und dadurch werden auch die Leser nicht nur selbst mit den Lesarten und Eigenheiten dieses Codex, und überhaupt mit seinem ganzen Texte auf eine so anschauliche Art bekannt, als es von mehrern wichtigen Handschriften zu wünschen wäre; sondern sie werden auch eben dadurch in den Stand gesetzt, selbst über die Verwandtschaft des Textes und über dessen wahren kritischen Werth sicher zu urtheilen. — Der Kürze wegen werden jedoch in der Tabelle bei den Recensionen nur die Codices, und zwar von diesen nur die wichtigsten angeführt. —

Zur leichteren Uebersicht des Ganzen aber, und besonders damit das Verhältniß des Uffenbachischen Textes zu den verschiedenen Recensionen sich mit einem Blicke überschauen lasse, schien es dienlicher, diese Tabelle in einer besonderen Beilage zu liefern, als hier im Contexte fortlaufen zu lassen. —

Aus dieser beifolgenden Tabelle erhellt nun, daß der Cod. Uffenb. in den wenigen (kaum fünf) Kapiteln 51 mal gegen den gemeinen Text stimmt, und nur ein einziges Mal, und zwar nicht einmal in einem Worte, sondern nur in der Setzung des Ac-

Digitized by Google

cents (K. III, 16. τινὲς für τίνες) gegen wichtigere Auctoritäten auf deſſen Seite iſt. Denn 19 mal ſtimmt er mit den vorzüglichſten Handſchriften beider Recenſionen gegen den gemeinen Text überein; und wir würden kein Bedenken tragen, in allen dieſen Fällen ſeine durch ſo viele alte Autoritäten unterſtützten Lesarten in den Text aufzunehmen. Auſſerdem ſtimmt der Cod. 7 mal mit den Alexandrinern gegen die Occid. Recenſion und den text. recept., aber nur 5 mal mit den Handſchriften der Occid. Recenſion gegen die bedeutendern ältern Zeugen. Dagegen hat der Codex 14. ihm ganz eigene Lesarten, worunter ſich mehrere befinden, welche alle Aufmerkſamkeit verdienen, und leicht auf den Vorzug Anſpruch machen dürften: manche unter ihnen ſind auch uralt, z. B. χωρὶς θεοῦ K. II, 9., die in den ſpätern, und ſelbſt in den älteſten noch vorhandenen Codd. ſich ganz verloren haben. — Dieſer Uffenbachiſche Cod. hat alſo einen ſehr alten, und vortrefflichen Text; denn er ſtimmt weit öfter (19 mal) mit den beiden älteſten Recenſionen überein, wo ſie beide zuſammenſtimmen, als wo ſie von einander abweichen; hier tritt er der einen Partey nur 7 mal und der andern nur 5 mal bei. Ueberdieß folgt er immer den kürzeſten Lesarten; und die Lesarten, die er mit jüngern Handſchriften gemein hat, ſcheinen meiſt bloße Schreibfehler zu ſeyn. Aber er hat auch einen ganz eigenen Text, theils durch die öftere Zuſammenſtimmung mit beiden Recenſionen, wo ſie zuſammentreffen, als wo ſie ſich von einander trennen; theils durch die 14 ganz-eigenthümliche Lesarten. Er iſt mit keinem einzigen Codex genau verwandt, von dem er nur in Kleinigkeiten abweiche. Dieſer Codex bildet alſo eine ganz eigene Recenſion, und wird dadurch um ſo merkwürdiger. Dieß wird beſonders durch characteriſtiſche Lesarten beſtimmt; der-

Digitized by Google

gleichen in dieſem Cod. ſind: K. I, 4. κρεῖττον (neutr. p. masc. κρείττων); ferner die Auslaſſung des ganzen erſten Verſes im zweiten Kap. (welche abſichtlich zu ſeyn ſcheint; denn dieſer Vers könnte wohl wegbleiben) K. II, 9. χωρὶς θεοῦ, das mehrere alte Codd. zu Origenes Zeit hatten; endlich K. XIII, 16. ευεργετεῖται für ευαρεστεῖται. — Dieſer Codex, welcher ſelbſt nicht über das achte Jahrhundert geht, iſt alſo wohl eine genaue Abſchrift eines uralten Codex. Und dieſer gehörte entweder ſchon zu einer eigenen alten Recenſion, oder er bildete erſt ſelbſt eine eigene Recenſion, wenn er nemlich ein Codex criticus war, der aus verſchiedenen alten Handſchriften die Lesarten, die ihm die vorzüglichſten ſchienen, auswählte, und dadurch einen eigenen Text bildete. — Dieß letztere iſt mir das Wahrſcheinlichſte; denn ſo laſſen ſich die auffallenden kritiſchen Phänomene des Textes am leichteſten erklären. Um ſo mehr iſt es zu bedauren, daß wir jetzt nur einige kleine Fragmente von dieſem herrlichen Codex haben. —

Digitized by Google

XIV.

Ueber den Unterschied zwischen Auslegung und Erklärung, erläutert durch die verschiedene Behandlungsart der Versuchungsgeschichte Jesu.

Wenn Auslegung weiter nichts seyn soll, als Darlegung des Sinnes eines Schriftstellers, was dieser selbst bei seiner Rede gedacht hat; so ist wohl die gewöhnliche Erklärung der Versuchungsgeschichte Jesu von einer äussern Einwirkung und Erscheinung des Satans die allein wahre; denn nur daran scheinen Matthäus und Lucas bei ihrer Erzählung gedacht zu haben. Es ist nicht wohl anzunehmen, daß die Evangelisten eine innere Versuchung Jesu, die er seinen Vertrauten ganz offen und ohne Hülle mitgetheilt hätte, hier absichtlich in eine Allegorie eingehüllt haben sollten. Trugen die Evangelisten Bedenken, eine solche, ihnen ganz offen erzählte, Seelengeschichte Jesu eben so offen und ohne Hülle wieder zu erzählen, glaubten sie dadurch einen Anstoß an Jesu zu veranlassen: so hätten sie gewiß eher die ganze Geschichte ausgelassen (zumal da diese Lücke im Zu-

Digitized by Google

sammenhange gar nicht bemerklich gewesen wäre), als in eine Allegorie eingehüllet, deren Mißverstand so leicht vorauszusehen war. Hielten aber die Evangelisten die innere Versuchungsgeschichte Jesu nicht für anstößig und bedenklich; wie sollten sie ganz gegen ihre übrige plane Manier zu erzählen, die in den Evangelien so unverkennbar ist, ohne allen Grund eine simple Seelengeschichte Jesu in eine orientalische Allegorie verwandeln? — Eben so wenig möchte in ἦγετο ἐν τῷ πνεύματι εἰς τὴν ἔρημον, Luc. IV, 1. ein sicherer Beweis zu suchen seyn, daß die Evangelisten selbst die Versuchungsgeschichte für eine Vision gehalten, und als solche (nicht als wirkliche äussere Begebenheit) erzählt hätten. Denn so ähnlich die Stellen im Ezechiel III, 11 — 15. VIII, 3. XI, 1. 24. 25. XXXVII, 1. 2. XL, 1. 2. dem von Lukas gebrauchten Ausdrucke seyn mögen, so steht doch theils im Matthäus IV, 1. das πειρασθῆναι ὑπο τοῦ διαβόλου entgegen, das unmittelbar auf das ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπό πνεύματος folgt, und eine wirkliche in der Wüste erfolgte Begebenheit anzuzeigen scheint; theils hat Markus I. 12. dafür: τὸ πνεῦμα αὐτόν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον, welches gewiß nicht von einer Vision verstanden werden kann. Ueberdieß bezieht sich das ἐν τῷ πνεύματι, Luc. IV, 1. auf das unmittelbar vorhergehende πνεύματος ἁγίου πλήρης ὑπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου (voll Begeisterung, Muths und Entschlossenheit, voll Gefühls einer göttlichen Kraft verließ er den Jordan). „In dieser Begeisterung nun, gleichsam auf göttlichen Antrieb, ging Jesus in die Wüste.“ Dieß ist unstreitig der natürlichste Sinn und Zusammenhang der Stelle; wornach also die Evangelisten die Versuchungsgeschichte Jesu eigentlich verstanden haben. — Und damit hat das Geschäft des grammatischen Auslegers,

Digitized by Google

der sich nur um den wahren Sinn seines Schriftstellers zu bekümmern hat, allerdings ein Ende.

Allein damit ist in unsern Tagen noch sehr wenig gewonnen, wenn man nur den grammatischen Sinn einer biblischen Stelle kennt. Nun kommt erst die Reihe an die historische und philosophische Kritik, welche einen solchen biblischen Abschnitt ihrer scharfen Prüfung unterwirft. Dieß gehört in das Gebiet der Sacherklärung, sowie die Auffindung des grammatischen Sinnes in das Gebiet der Worterklärung. Beides zusammen vollendet erst das Geschäft des Bibelerklärers. Man kann daher in der That einen gegründeten Unterschied zwischen Auslegen und Erklären machen: zu dem ersten gehört nur die Erforschung des Sinnes; zu dem letztern hingegen die Aufklärung der Sache selbst. — Unmöglich kann man sich jetzt damit begnügen, daß ein alter Schriftsteller eine Begebenheit erzählt und für wahr gehalten hat. Man fragt und forscht mit Recht: Ist sie auch wahr? und wenn sie sich nicht so zugetragen haben kann, so forscht man weiter: Wie ist der Schriftsteller darauf gekommen? Liegt vielleicht etwas Wahres zum Grunde? und was? und wie kam er zu den Zusätzen? Oder ist das Ganze nur Dichtung? absichtliche? — eines Betrügers oder Schwärmers (Erdichtung)? oder nur gutgemeinte Dichtung? philosophischer oder poetischer Mythe? — Alle diese Untersuchungen und mannigfaltige historisch- und philosophisch-kritische Operationen gehören jetzt zu dem Geschäfte eines Bibelerklärers, und nicht bloß die grammatischen und philologischen, oft sehr mechanischen, Operationen des Bibelauslegers in engerem Sinne; denn nur so werden alte Schriftsteller vollkommen aufgeklärt, wenn gleich zu ihrer Auslegung weit weniger gehört. —

Digitized by Google

Begnügt man sich denn — um nur Einiges zur Erläuterung beizufügen — in unsern Tagen z. B. mit der bloß grammatischen Erklärung der Mosaischen Kosmogonie und ältesten Menschengeschichte? Gewiß glaubte der alte Dichter, die Welt sey wirklich so entstanden und ausgebildet worden, und das Uebel in der Welt habe wirklich diesen Ursprung gehabt, wie er es vorstellte. Aber kann man es jetzt noch glauben? Fragt man nicht vielmehr, da man jetzt die Ueberzeugung hat, daß diese Begebenheiten sich nicht so ereignet haben können: „wie man in der alten Welt auf diese Ideen und Sagen (Mythen) gekommen ist?" Begnügte sich denn ein Heyne bei der der Erklärung der alten Dichter und Geschichtschreiber bloß mit ihrer grammatischen Auslegung? oder drang er nicht vielmehr in den Ursprung und den Geist der alten Mythen? Und besteht nicht darin eigentlich sein hauptsächlichstes Erklärer-Verdienst? — Auch Hr. D. Junge blieb mit Recht in dem 7. und 8. Theile seiner Fortsetzung des Döderlein'schen Religionsunterrichts nicht bei der bloß grammatischen Auslegung der Mosaischen Urgeschichte stehen; denn der theologische Leser bedarf jetzt mehr: er machte vielmehr, als liberaler Theolog, von allen neuern Untersuchungen über diese alten Mythen Gebrauch, und erwarb sich eben durch diese populäre Bearbeitung und weitere Verbreitung jener Untersuchungen ein nicht geringes Verdienst. —

Ebenso ist es nun auch mit der Versuchungsgeschichte Jesu. Entschieden ist es wohl, daß die Evangelisten diese Scene für eine wahre Begebenheit gehalten haben; und damit ist dann das Geschäft des grammatischen Auslegers allerdings zu Ende, aber noch lange nicht das Geschäft des Bibelerklärers: dieses nimmt jetzt erst seinen Anfang. Denn, daß die

Digitized by Google

Evangeliſten dieſe Geſchichte für eine wahre Begebenheit in der Sinnenwelt gehalten haben, daraus folgt ja noch lange nicht, daß ſie ſich wirklich ſo zugetragen habe; denn die Evangeliſten glaubten auch feſt, wie man aus dem ganzen Ton ihrer Erzählung ſchließen kann, an Dämonen und dämoniſche Krankheiten, ohne daß wir deßwegen die Wahnſinnigen und Epileptiſchen, welche Jeſus geheilt hat, für wahrhaft beſeſſen halten können. — Die erſte Frage iſt alſo bei der Verſuchungsgeſchichte Jeſu: Kann ſich auch dieſe Begebenheit ſo zugetragen haben, wie ſie hier erzählt wird? Kann der Teufel Jeſum ſo perſönlich — in einer angenommenen Geſtalt — verſucht haben? Kann Jeſus ſo gutmüthig dem Teufel überall gefolgt ſeyn, wo dieſer ihn hinführte? — überhaupt iſt ja der jüdiſche Teufel (und von dieſem kann hier allein nur die Rede ſeyn) ein perſiſches und chaldäiſches Product, womit die Juden erſt im Exil bekannt wurden; wie kann er alſo hier als wirklich exiſtirend angenommen werden? Und wenn es auch einen ſolchen Teufel gäbe (der übrigens in ſeiner ganzen Beſchreibung ſehr viel Widerſprechendes hat); ſo wäre es doch mit der weiſen Weltregierung Gottes völlig unvereinbar, wenn er einem ſo böſen überirdiſchen Weſen eine Gewalt auf der Erde und einen Einfluß auf die Menſchen einräumen wollte: die Regierung der Welt wäre alsdann nicht beſſer, als die eines ſchlechten Regenten, der ſeine guten Unterthanen Räubern und Mördern preis gäbe. Auch läßt ſich durchaus keine vernünftige Abſicht der göttlichen Zulaſſung dieſer teufliſchen Verſuchung denken. Denn ſollte ſie eine Prüfung für Jeſum ſeyn, ſo hatte dieſer in ſeinem Leben Gelegenheit genug, ſeine Gottergebenheit und Standhaftigkeit zu bewähren; oder ſollte er dadurch die menſchlichen Anfechtungen aus eigener Erfahrung kennen lernen, ſo konnte es ihm

Digitized by Google

auch dazu bei so vielen traurigen Erfahrungen seines Lebens an Gelegenheit gewiß nicht fehlen. Uebrigens benimmt sich auch der Teufel bei der ganzen Scene so einfältig, und macht so alberne Forderungen an Jesum, daß er mit Recht das Prädikat eines dummen Teufels verdiente. Und eben so sehr müßte man sich über die beispiellose Gutmüthigkeit eines so weisen und selbstständigen Mannes, als Jesus war, wundern, daß er dem Teufel hinter einander (denn die Scenen in verschiedene Zeiten zu verlegen, verbietet der Zusammenhang) so geduldig folgt, wohin ihn dieser führt, da er ihn schon bei der ersten Sottise von sich hätte abweisen können und sollen. Endlich häufen sich in der Erzählung selbst so viele Sonderbarkeiten und Schwierigkeiten, welche sie noch unwahrscheinlicher machen. Nur verbietet unser Plan, dieß alles hier weiter auszuführen. — In neuern Zeiten wollten daher mehrere Gelehrten — und nicht ohne Schein — unter dem Versucher (πειραστὴς διάβολος) einen verschmitzten Pharisäer und Abgesandten des Synedriums verstehen. Allein abgesehen, daß mehrere Gründe, die der satanischen Versuchung entgegenstehen, z. B. die daraus folgende auffallende und an Schwäche gränzende Gutmüthigkeit Jesu, auch diese Hypothese treffen; so wäre in der That eine solche Versuchung, besonders die Zumuthung einer Verehrung Matth. IV, 9. für einen verschmitzten Pharisäer viel zu plump gewesen! Und warum bezeichnen die Evangelisten ihn nicht deutlicher als einen Pharisäer? warum decken sie den Empörungsversuch gegen die Römer nicht auf? Seit wann war denn Jesus gegen die Pharisäer so schonend? Und setzte nicht ein solcher Versuch, Jesum auf die Seite der Priester zu bringen, voraus, daß er schon damals großes Ansehen gehabt habe? Wie kann man aber dieß von Jesu sogleich nach seiner Taufe behaupten?

Digitized by Google

— Es will also schlechterdings kein Versuch, diese Versuchungsgeschichte Jesu so zu erklären, wie sie die Evangelisten erzählen, gelingen. — Und doch glaubten die Evangelisten daran. Hier hat also der Bibelerklärer volles Recht und sogar die Pflicht, weiter zu forschen: wie die Evangelisten auf diesen Glauben gekommen sind? woher sie diese Geschichte erhalten haben? Und so kommt man auf die Spur: was wohl mit Jesus wirklich vorgegangen seyn möge, woraus sich hernach diese Geschichte gebildet habe? Dieß ist der Weg, den der Bibelerklärer einschlagen muß; und so ergiebt sich leicht, daß die neuern exegetischen Versuche darüber nichts weniger als willkührlich, grundlos und erschlichen sind, sondern daß sie vielmehr den Grundsätzen und Forderungen einer gesunden Hermeneutik — zwar nicht der gemeinen, die bei der Worterklärung stehen bleibt, — sondern einer höhern, die sich über die Aufklärung der biblischen Gegenstände selbst verbreitet, vollkommen entsprechen. —

Woher konnten aber die Evangelisten diese Geschichte anders haben, unmittelbar, oder mittelbar (wenn nämlich Matthäus und Lucas aus einer gemeinschaftlichen Quelle geschöpft haben), als aus dem Munde Jesu selbst? wenn man nicht ohne allen Grund eine bloß spätere Erdichtung annehmen will, die in den Matthäus eingeschoben worden wäre; denn Matthäus selbst konnte, als Schüler Jesu, aus der Geschichte des Lehramts Jesu nichts aufnehmen, wovon er nie von Jesus selbst etwas gehört hatte, oder wovon er offenbar wissen konnte, daß es eine Erdichtung sey. — Nur von Jesu selbst konnte diese Erzählung kommen (wenn sie auch in der Folge etwas ausgeschmückt worden seyn sollte; nicht von andern, weil ja Jesus in der Wüste ganz allein war, ohne allen

Digitized by Google

menschlichen Umgang ἦν μετὰ τῶν θηρίων, also auch ohne alle Zeugen dessen, was dort mit ihm vorging. — Ist das nun der einzige wahrscheinliche Fall, wie man zu dieser Geschichte kommen konnte; und kann diese sich doch nicht so zugetragen haben, wie die Erzählung lautet, kurz — kann es keine äussere Versuchung, nach obigen Gründen, gewesen seyn: so bleibt offenbar nichts Anderes übrig, als eine innere Versuchung Jesu, entweder in seinem Verstandesvermögen, oder in seiner Phantasie; als Vision, — natürliche oder übernatürliche. — Aber wie konnte Jesus eine bloß innere Versuchung, als eine äussere beschreiben und seinen Schülern erzählen — gegen alle Wahrheit? — Hier giebt es nur drei Wege. Entweder stiegen bei Jesu im wachenden Zustande zu verschiedenen Zeiten in der Wüste, auf dem Dache einer Tempelgallerie und auf einem Berge, die bösen Gedanken auf, welche hier dem Teufel in den Mund gelegt werden, welche aber Jesus sogleich durch die Erinnerung an seine Pflicht und an gewisse Aussprüche des A. T. bei sich niederschlug: Diese bösen, ihm bisher fremden Gedanken schrieb Jesus selbst nach jüdischer Vorstellungsart, dem Teufel zu. (Daß sie wirklich vom Teufel hergekommen seyen, wie Leß annahm, hat alle Schwierigkeiten eines satanischen Einflusses auf die Menschen überhaupt gegen sich; daß aber böse Gedanken in Jesu aufsteigen konnten, unbeschadet seiner Heiligkeit, wenn er sie nur durch seine Vernunft gleich unterdrückte und nicht mit Wohlgefallen unterhielt, hat schon Ddderlein bündig dargethan.) In der Erzählung aber verwandelte Jesus, nach morgenländischer Art, zur lebhafteren Darstellung der Sache, diese vermeinte satanische innere Versuchung in eine äussere Versuchung des Teufels. — Oder: Jesus wußte zwar

wohl, daß diese bösen Gedanken aus seinem Innern kamen, und nicht vom Teufel gewirkt, sondern nur durch äussere Veranlassungen in ihm selbst gewirkt wurden; allein da er nun diese so belehrende Seelengeschichte seinen Jüngern mittheilen wollte, so trug er Bedenken, sie ohne Hülle vorzutragen, weil er befürchten mußte, bei seinen noch schwachen Schülern etwas von ihrer Achtung gegen ihn zu verlieren, indem sie leicht daran Anstoß nehmen, und die Heiligkeit seiner Seele in Zweifel ziehen könnten. Er kleidete also seine innere Seelengeschichte — nach morgenländischer Art — in eine Parabel ein, und ließ die bösen Gedanken erst von aussen — und zwar aus Accomodation zu den jüdischen Ideen — durch den jüdischen Teufel in seine Seele kommen. (Man könnte zwar diese Erzählung noch auf eine andere Art als Parabel denken: wenn nemlich Jesus durch eine bloße Dichtung, wobei gar keine wahre Geschichte zum Grunde gelegen, vor den mannigfaltigen Reizen zum Wohlleben, zur Ehrsucht und Habsucht hätte warnen wollen. Alsdann würde aber Jesus nicht sich selbst, als Hauptperson in die Parabel eingemischt, sondern, wie gewöhnlich in seinen Parabeln, die Sache von einem Dritten N. N. erzählt haben.) — Oder endlich: die ganze Geschichte bestand nur in einer Vision, in welche Jesus durch langes Fasten und anhaltende Meditation an einem so einsamen Orte verfiel (denn daß daraus Visionen entstehen, beweisen die Beispiele der Braminen, Derwische u. a. vergl. Zimmermann über die Einsamkeit). Diese konnte so täuschend seyn, daß Jesus selbst sie von wirklicher äusserer Empfindung nicht unterscheiden konnte (daß dieß öfters der Fall bei Visionen sey, zeigt Tiedemann in s. Untersuchungen über den Menschen,

Th. 3.), er erzählte also diese merkwürdige Vision seinen Schülern nach seiner Ueberzeugung als eine wirkliche äussere Begebenheit. — Wenn aber auch Jesus wohl wußte, daß alles dieß nur in einer Vision mit ihm vorgegangen sey, so konnte er seine weisen Ursachen haben, diese innere Versuchung dennoch als eine wirkliche Begebenheit vorzustellen. (Eine übernatürliche, gleichsam prophetische Vision, welche Gott gewirkt habe, um Jesu einen kurzen Abriß der ihm in seinem Lehramte künftig bevorstehenden Versuchungen zu geben, mit mehrern ältern Theologen anzunehmen, ist, wie jedes andere Wunder, unannehmlich, sobald man die Sache aus natürlichen Ursachen leicht erklären kann.) — Alle diese drei verschiedenen Wege, wie Jesus eine bloß innere Versuchung als eine äussere beschreiben konnte, hier weiter auszuführen, verbietet unsere Absicht; und es wäre auch überflüssig, da dieß schon von Döderlein, Eichhorn, Hezel, Paulus u. a. zur Genüge geschehen ist.

Nun geht aber das Geschäft der exegetischen Kritik an, welche die Gründe für und wider eine Erklärungsart sorgfältig prüft, und darnach unterscheidet, welche als die wahrscheinlichere Vorstellungsart den übrigen vorzuziehen sey. Dieß ist wirklich das schwerste Geschäft des Exegeten, weil man sich so leicht zur Einseitigkeit und zum raschen Absprechen verleiten läßt; und es gehört in der That viel Scharfsinn und natürliches Wahrheitsgefühl, umfassender Ueberblick des Ganzen und des Einzelnen, gewissenhafte Sorgfalt und lange Uebung und Anstrengung dazu, um in dieser exegetischen Kritik glücklich zu seyn. — Zum Beschlusse wollen wir jetzt selbst einen kurzen Versuch einer solchen exegetischen Kritik über die drei angestellten Vorstellungsarten einer innern Versuchung

Digitized by Google

Jesu beifügen. Sie sind zwar alle drei möglich; keine ist entschieden unrichtig: aber eine ist doch wahrscheinlicher als die andere. Also kann auch wohl nicht für eine, als die allein wahre, entschieden werden; nur wählen läßt sich nach den Gesetzen der Wahrscheinlichkeit. Und hier kommt alles auf unsere subjective Ueberzeugung von der Person Christi an: darnach kann uns eine Vorstellungsart sehr unwahrscheinlich vorkommen, welche einem andern, der eine ganz andere Vorstellung von der Person Jesu hat, sehr wahrscheinlich ist. — Der ersten Erklärungsart steht das entgegen, daß es wohl den hohen Einsichten Jesu, dieses großen Menschenkenners, zuzutrauen ist, daß er die in ihm aufgestiegenen bösen Gedanken nicht einer Einwirkung des Teufels zugeschrieben haben würde, da er doch ihre äussere natürliche Veranlassung so gut kennen mußte. Und dann will auch der ganze Zusammenhang zu dieser Erklärung nicht recht passen. Jesus müßte hier verschiedene innere Versuchungen, die er zu ganz verschiedenen Zeiten erfahren hatte, zusammengezogen und mit einander verbunden haben. Aber nach der Erzählung mußte Jesus diese Versuchungen in der Wüste kurz hinter einander gehabt haben; denn am Ende befand er sich wieder in Wüste. — Die zweite Erklärungsart weicht diesen Schwierigkeiten aus, und hat eben dadurch weit mehr für sich. Die Teufelsscene ist hier nur absichtliche parabolische Einkleidung, um mit Schonung seiner schwachen Jünger doch seine Absicht bei ihnen zu erreichen, nemlich an seinem eignen Beispiele zu zeigen, wie man sich bei Versuchungen zur Sünde zu verhalten habe. — Auch ganz verschiedene Begebenheiten konnte Jesus in einer Parabel, um ein vollständiges Gemälde seiner eigenen Versuchungen zu liefern, als

kurz auf einander folgend zusammenstellen, weil doch die erste Versuchung in der Wüste stattgefunden hatte. Nur bleibt hier immer noch ein Fehler der Evangelisten, daß sie Jesum noch nach der dritten Versuchung als in der Wüste befindlich darstellen, wohin er also nach ihrer Meinung wieder zurückgekehrt seyn müßte. — Aber auch dieser Erzählungsfehler der Evangelisten fällt bei der dritten Erklärungsart weg; denn die Vision hatte Jesus in der Wüste: in der Vision konnte Jesus schnell an die verschiedensten und entlegensten Orte versetzt werden, und blieb doch mit seinem Körper auf einer Stelle in der Wüste. Hier ist alsdann alles leicht zu erklären. Die Vision wurde natürlich durch Fasten und angestrengte Meditation — bei einem ohnehin reizbaren Nervensystem besonders im Orient — und an einem so einsamen Orte sehr leicht, bei Jesu hervorgebracht. — Der Stoff zu den Versuchungen kam aus einzelnen Begierden der Sinnlichkeit, sowie der Stoff zu den Widerlegungen aus eignen festen Grundsätzen der Vernunft. Denn bei Visionen, diesem Producte einer gespannten Phantasie, fehlt zwar das äussere Bewußtseyn (die Seele ist ganz in sich gekehrt); aber das innere ist desto thätiger, anders als bei Träumen, theils sind auch eben deßwegen die Visionen täuschender und schwerer vom wachenden Zustande zu unterscheiden, als Träume, wie man aus dem Beispiele des Apostels Paulus 2 Kor. XII, 2. 3. sich überzeugen kann. — Die bestimmtere Form bekam die Vision durch die damals herrschende Idee, daß das Böse vom Teufel komme. Sobald die reine Seele Jesu gegen die Gedanken revoltirte, welche die Sinnlichkeit herbeiführte, so schob die Phantasie das Bild des Teufels unter, dem sie diese seiner würdigen Eingebungen der Sinnlichkeit in den Mund legte; aber die Vernunft

siegte. — Diese letzte Erklärungsart der Versuchungsgeschichte Jesu durch eine natürliche Vision möchte also wohl vor den übrigen den Vorzug behaupten. — Doch entscheiden läßt sich nicht. Der Verfasser hält zwar diese dritte Erklärungsart für die passendste nach dem ganzen Zusammenhange, nach welchem Jesus schon voll Begeisterung den Jordan verließ und in die Einöde ging, und überdieß durch Fasten und angestrengtes Nachdenken über sein künftiges Lehramt seine Phantasie noch mehr erhitzte und mit lebhaften Bildern anfüllte. — Einem andern hingegen mag die parabolische Erklärung nach der zweiten Vorstellungsart besser gefallen, welche auch allerdings sehr viel Empfehlendes hat. Aber selbst die erste Erklärungsart, welche demjenigen, der höhere Begriffe von den Einsichten Jesu, besonders wegen des ihm beiwohnenden Logos, hat, revoltirt, möchte einem andern, der diese Begriffe nicht hat, nicht nur möglich, sondern auch sehr annehmbar vorkommen. Nach des Verf. individueller Meinung ist aus den angeführten Gründen die dritte Erklärungsart die wahrscheinlichste; die zweite allerdings sehr empfehlend, aber doch nicht in dem Grade wahrscheinlich, wie die dritte, und die erste ist zwar allerdings möglich, aber nicht wahrscheinlich.

Dieß mag genug seyn zur Erläuterung des Unterschieds zwischen Auslegen und Erklären, und der verschiedenen zum Letztern gehörigen Operationen, aus der Versuchungsgeschichte Jesu. — Sehr richtig sagt auch Hr. D. Junge in seiner oben erwähnten Schrift, Th. VII, Vorr. S. IX. „Die Ernestische Regel, daß es bei der Erklärung nicht eigentlich auf das, was wahr ist, sondern auf das, was gesagt und geschrieben ist, ankomme, gilt nur in den Fällen, wo die Inter-

Digitized by Google

pretation gar nicht ſtreitig iſt*). Wo ſie aber ſtreitig iſt, wo etwas als Geſchichte oder Mythus, eigentlich erklärt werden kann, da kommt es allerdings darauf an, welche Erklärung einen wahren ſchicklichen Sinn giebt". — Ueberhaupt hat man in der Exegeſe das verſchiedene Intereſſe des Philologen und des Theologen nicht zu überſehen: den Philologen intereſſirt nur die Auslegung; den Theologen hingegen hauptſächlich die Erklärung der Bibel. Der ächte Exegete verbindet beides; von Auslegung geht er aus, und Erklärung iſt ſein Ziel. —

---

*) Das ſoll wohl heiſſen: wo das Object der Interpretation nicht ſtreitig iſt; denn die Interpretation kann unläugbar richtig, und das Object doch noch ſtreitig ſeyn.

Digitized by Google

XV.

Hat die Ebneriſche Handſchrift des N. T. das erſte Kapitel Matthäi, oder nicht?

Von jeher war man der Meinung, daß in der Ebneriſchen Handſchrift des N. T. *), welche in der vortrefflichen Ebneriſchen Bibliothek zu Nürnberg aufbewahrt wird, das ganze erſte Kapitel des Matthäus, oder doch die Genealogie Jeſu, fehle; und man ſchloß daraus die Unächtheit dieſes Abſchnittes, beſonders weil er auch noch in einigen andern Handſchriften fehle. Das Letztere war aber freilich ſehr übereilt geſchloſſen, theils, weil der Mangel dieſes Abſchnitts in einigen, und noch dazu nicht ſehr bedeutenden, Handſchriften noch kein Beweis von deſſen Unächtheit ſeyn kann; theils

*) Bei Wetſtein und Griesbach n. 105, wofür aber in dem Semleriſchen Abdruck der Wetſteiniſchen Prolegg. p. 152. n. 104. ſtehet, weil in dieſer Ausgabe durch ein Verſehen Cod. 73. Wakii 1. ausgelaſſen iſt; welchen Fehler jedoch ſchon Semler ſelbſt praef. p. XVII. verbeſſert hat.

Digitized by Google

weil auch das Factum an sich in Ansehung der übrigen angeführten Handschriften unrichtig ist, wie Velthusen und Griesbach schon längst gezeigt haben *). Allein das Erstere, daß die Ebnerische Handschrift das erste Kapitel nicht habe, konnte man wohl nicht anders nach der sonst genauen Beschreibung dieser Handschrift von Schönleben **) als ausgemacht annehmen. Dieser sagt (p. 17.) ausdrücklich: „Primum caput A. his verbis incipit: Τοῦ Ἰησοῦ γεννηθέντος κ. τ. λ." — Hr. Dr. und Prof. Hug in Freiburg zog, meines Wissens, zuerst und zwar, ohne nähere historische Notizen von dieser Handschrift zu haben, — wie seine Worte selbst beweisen — im ersten Hefte s. Einleitung in die Bücher des N. T. (S. 191.) diese Angabe in Zweifel, wenn er sagt: „Die Ebnerische Handschrift zu Nürnberg wäre also die einzige, worauf sich die Gegner dieser Hauptstücke stützen könnten, bei der vielleicht in einer genauern Untersuchung, wie bei der Harleyischen, die Umstände das Factum ändern. — Dieses bloße Vielleicht konnte mich freilich nicht bestimmen, die oben angeführte deutliche Angabe Schönlebens, dessen Notitia cod. Hr. Dr. Hug, indem er seine Zweifel niederschrieb, allem Anschein nach, nicht so vor sich liegen hatte, wie ich, aufzugeben und für unrichtig zu erklären. Zwar hätte mich der Umstand aufmerksam machen können, daß Schön-

*) Vergl. das Neuste theol. Journ. 1801. B. VI. St. 3. S. 275. ff.

**) in seiner Notitia egregii cod. graec. N. T. quem Noribergae servat. Vir i. l. Hier. Gull. Ebner ab Eschenbach, cet. Norib. 1738.

Digitized by Google

leben nicht ausdrücklich sagt, „das erste Kapitel fehle in dieser Handschrift," und daß er gar kein Aufhebens davon machte (das man doch vom J. 1738. erwarten sollte.). Allein da Schönleben sich sogleich auf die Bemerkung Bengels beruft: „Nullum hebraicum Matthaei codicem habuisse genealogiam, vel omnino duo capita prima". so fand ich darin einen Grund, warum Schönleben nichts Besonderes in dieser Auslassung des ersten Kapitels fand, und hatte dabei weiter keinen Argwohn. — Doch zu allem Ueberflusse bat ich einen gelehrten Freund in Nürnberg (den berühmten Hrn. von Murr), die Ebnerische Handschrift über diesen Punkt nochmals sorgfältig zu vergleichen. — Nur konnte ich, weil ich erst spät anfragte, die Antwort vor dem Abdrucke des oben allegirten Stücks des theol. Journals nicht abwarten, um die Versendung desselben nicht aufzuhalten. Ich konnte auch nicht anders glauben, als daß die Antwort für Schönleben ausfallen würde. — Inzwischen erhielt ich kurz nach dem Abdrucke der Recension von Hugs erwähnter Einleitung, aber noch vor der Antwort des Herrn von Murr, das sechste Heft der theologischen Monatsschrift des Hrn. Prof. Augusti, worin ein teutscher Auszug aus des Hrn. Geh. Kirchenraths Griesbach vortrefflichem Pfingstprogramm dess. Jahres 1801 (Ἐπίμετρον ad Commentarium criticum in graec. Matth. textum), enthalten ist. Daraus ersah ich (und nachher aus dem vom verehrungswürdigen Hrn. Verfasser mir gütigst zugeschickten Programme selbst noch vollständiger) daß auch dieser tiefblickende Kritiker und eigentliche Schöpfer der neutestamentlichen Kritik den gemeinen Glauben über die Auslassung des ersten Kapitels Matthäi in der Ebnerischen Handschrift des N. T., zwar auch ohne eigentliche histori-

Digitized by Google

sche Data *), und aus einer bloßen, aber sehr glücklichen, Conjectur, in Anspruch genommen, und den oben angeführten Worten Schönlebens eine ganz andere, höchst scharfsinnige Deutung gegeben habe. — Um so begieriger ward ich nun auf die von dem Hrn. von Murr erbetene neue Vergleichung der Ebnerischen Handschrift, die ich auch in wenigen Tagen erhielt. Und das Resultat davon war, wie es Hr. Geh. KR. Griesbach vermuthete: Die Ebnerische Handschrift des N. T. hat — trotz aller anscheinenden Zuverlässigkeit der Schönlebenschen Notitia — wirklich das erste Kapitel des Matthäus, und gerade so, wie die übrigen Handschriften und Ausgaben des N. T. Und wie ich nachher erst

*) Es ging dem ehrwürdigen Hrn. Verf. wie mir. Er wollte, wie er mir schrieb, vorher noch Erkundigung über diesen Nürnbergischen Codex einziehen, und immer unterblieb es; und jetzt da das Programm geschrieben werden sollte, war die Zeit zu kurz, um Nachricht darüber zu erhalten. Er conjectu irte also bloß aber in der Hauptsache höchst glücklich: nur in der Nebensache, wie Schönleben zu seiner Aeusserung gekommen sey, wird der Hr. Verf vom Codex nicht unterstützt, so so scheinbar auch seine Conjectur ist. Davon hernach! Auch ich wollte schon lange über den Ebnerischen Codex nähere Erkundigung einziehen, und immer vergaß ich es, wenn ich gerade an Hrn. von Murr über andere Dinge schrieb. Und dann, wie ich schon bemerkt habe, war die Zeit zu kurz Nur war mein Fehler, daß ich Schönleben zu viel traute, und seine Erklärung für wirkliche Relation hielt und nicht für ein bloßes Räsonnement, für das ich sie jetzt halten muß. — Auch legte ich — wie ich noch immer glaube — wohl mit Recht, kein so großes Gewicht auf den Umstand, daß das erste Kapitel Matthäi in dieser Handschrift fehle. —

Digitized by Google

lernte, so hätte man schon vor dreizehn Jahren dasselbe Resultat aus einem sonst bekannten Buche des Hrn. von Murr — Memorabilia bibliothecarum publicarum Norimbergensium et Universitatis Altorfinae (Norimb. 1788. P II.) — ziehen können*); denn dort, wo Hr. von Murr einen durch eigene Vergleichung der Ebnerschen Handschrift verbesserten Auszug aus Schönlebens Notitia liefert, heißt es (p. 110.) — statt der oben angeführten Worte Schönlebens: „Primum caput A. his verbis incipit Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος, welche eben jeden, nicht sehr mißtrauischen, sondern durch die übrige, oft in's Kleinliche gehende, Genauigkeit Schönlebens vielmehr sicher gemachten Leser, irre leiten mußten, — ganz anders: „His verbis incipit: Βίβλος γενέσεως. Sequuntur ξη capita LXVIII, cet. (wie weiter bei Schönleben folgt.)" Und nun mag, nach dieser historischen Präfation, die neue Vergleichung des Herrn von Murr, wofür das theologische Publikum diesem berühmten Veteran den aufrichtigsten Dank mit mir zollen wird, mit dessen eigenen Worten selbst folgen.

---

*) Ich sah zwar, indem ich meinen Nachtrag zu der oben erwähnten Recension von Hug's Einleitung niederschrieb, noch geschwind des Hrn. von Murr Beschreibung der vornehmsten Merkwürdigkeiten in Nürnberg und Altdorf nach; allein da ich darin nichts weiter als eine allgemeine Notiz von der Ebnerischen Handschrift nach Schönleben, und auch darauf verwiesen fand, so fühlte ich weiter keinen Drang die oben genannten Memorabilia bibl. publ. Norimb et Altorf. ebenfalls zu vergleichen, die ich zwar nicht selbst besaß, aber sogleich hätte erhalten können.

Digitized by Google

Die vordere Seite des Gemäldeblattes Matthäi ist leer; in dorso ist das Gemälde Tab. 4. [bei Schönleben.]

Sodann fängt sich das Evangel. Matth. auf dem folgenden Blatte an, das ich und folgende hier numerirt anführe: (Der Codex ist nicht paginirt.)

Fol. I. a. ist die $4\frac{1}{4}$ Zoll lange und breite Quadratzierrath; sie besteht aus viereckichten kleinen Miniaturzierrathen (wie ungefähr die Einfassung oben auf Tab. 4. ist); da hingegen die übrigen obern und untern Zierrathen dieser Gemälde, sowie die in den kleinern länglichten bei Anfange der Evangelien (Tab. 2.) rund sind, wie in den Kupferstichen zu sehen ist. —

Unter dieser Zierrath steht:

Τὸ κ Μ. Εὐαγγέλιον.

Sodann kommen drei Zeilen als Anfang des Evangel. Matth.

Zur Seite steht:

Βίβλος γενέσεως . . . . . υἱοῦ Α
Λ'βραὰμ . . . . . (V. 2.) τὸν ἰ
σαακ . . . . . ἰακὼβ

b. Ἰακὼβ δὲ etc.

in dorso läuft der Text fort. Diese Seite endigt sich mit (V. 12.) ἰσχονίας

Fol. II. a. ἐγέννησε.

Diese Seite endigt sich mit (V. 20.) παραλαβεῖν

b. μαριὰμ etc.

Fast in der Mitte dieser Seite fängt sich Cap. II. an. Τοῦ δὲ

ἰησοῦ γεννηθέντος etc. Diese Seite endigt sich (V. 5.) mit dem Worte οὕτως *) statt des gewöhnlichen οὕτω.

Fol. III. a. γὰρ γέγραπται etc. Diese Seite endigt sich (V. 13.) φεῦγε εἰς

b. αἴγυπτον etc endigt sich (V. 21.) mit μητέρα αὐτοῦ.

Fol. IV. a. Καὶ ἦλθεν εἰς γῆν etc. Lin. 9. fängt Cap. III. an: Ἐν ταῖς ἡμέραις etc. Das δὲ ist ausgelassen.

Es sind also die ersten zwei Kapitel ganz da, sowie ohnehin der Traum Josephs V. 13. — Schönleben hat sich sehr undeutlich ausgedrückt.

Es muß p. 17. Lin. 2. a fine heissen: Secundum Caput his verbis etc.

Es ist also nach dieser Collation entschieden: die Ebnerische Handschrift des N. T. hat das

---

) So lesen mehrere Codd. auch Gehlianus), den Schönleben, nebst mehrern, mit dem Ebnerischen verglich; aber ich weiß nicht, wo diese Vergleichung hingekommen ist.

---

*) Dieser Cod. Gehlianus (dessen Besitzer August Gabriel Gehle, Rector zu Stade, gewesen ist) befindet sich jetzt auf der Göttingischen Bibliothek. Bei Wetstein ist er Cod. 80. in den Evangelien. Gehle hat selbst die Varianten dieser Handschrift 1720 bekannt gemacht. Hr. Prof. Matthäi hat diese Handschrift (die er in seiner Ausgabe des N. T. n. 20. bezeichnet, aufs Neue verglichen.

Digitized by Google

erste Kapitel Matthäi. — Wie kam aber nun Schönleben, der sonst so genau in der Beschreibung dieser Handschrift war, zu der Versicherung (p. 17.): „Primum caput A. his verbis incipit: Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γενηθέντος, cum autem Jesus natus esset“? — Dieß erklärt Hr. GKR. Griesbach in dem Jenaischen Pfingstprogramm vom J. 1801. so scharfsinnig, und mit der übrigen Treue und Genauigkeit Schönlebens in Beschreibung der Ebnerischen Handschrift ebensowohl, als mit bekannten kritischen Observationen so harmonisch, daß nicht leicht jemand, der nicht gerade genauere Nachrichten von der wahren Beschaffenheit dieser Handschrift hat, der Griesbachischen Vermuthung seinen Beifall versagen könnte. Ueberhaupt aber ist der ganze hierher gehörige Abschnitt des Griesbachischen Programms (p. 3. 4.) für die Kritik des N. T. so instructiv, daß es gewiß unsern Lesern nicht unangenehm seyn wird, wenn wir ihn hier ganz mittheilen.

„Scio quidem, viris doctis nonnullis persuasum esse, in codice graeco Ebneriano seu Eschenbachiano *),

*) Die Benennung Codex Eschenbachianus, wie ihn namentlich auch Stroth in seiner Abhandlung von Interpolationen im Evangelium Matthäi (in Eichhorns Repertorium für bibl. und morgenl. Litteratur, Th VII. S. 151.) heißt, ist unrichtig. Der Besitzer war Hieronymus Wilhelm Ebner von Eschenbach; folglich muß auch nach dem Familiennamen „von Ebner“ diese Handschrift eine Ebnerische, nicht eine Eschenbachische heißen, wie auch die bei dieser Familie noch vorhandene treffliche Bibliothek in Nürnberg die Ebnerische, und nicht die Eschenbachische heißt. Mit Recht nennen daher auch Michaelis und Hug diese Handschrift eine Ebnerische.

Digitized by Google

qui inter Wetstenianos est centesimus quintus, deesse caput Matthaei primum, textumque incipere capitis secundi commate primo, a verbis: Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος. Sed nisi me omnia fallunt, primum caput in hoc libro, aeque ac in caeteris omnibus, omnino extat. Nec Schoenlebenius, qui singulari libello, Norimbergae 1783. excuso, notitiam huius codicis dedit, genealogiam et narrationem de graviditate et partu Mariae abesse, textumque a verbis: Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος inchoare testatus, sed pag. 17. „primum inquit, caput A. his verbis incipit: Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος.“ Recte! sed hoc neutiquam Ebneriano libro proprium est, aut singulare, licet ipsi etiam Schoenlebenio fortasse visum ita fuerit; addit enim: „observavit Bengelius in sua editione, nullum hebraicum Matthaei codicem habuisse genealogiam, vel omnino duo capita prima;“ e quibus verbis apparet, putasse Schoenlebeniam, istam capitum dispositionem, quam ex Ebneriano codice notaverat, non esse nullius momenti ad dirimendam de genealogiae authentia litem. Sed erravit vir doctus, aut saltim verborum suorum ambiguitate alios in errorem perduxit Qui enim manuscriptos Novi Testamenti codices complures tractavit, vel Stephanicam adeo Millianamve editionem *) curiosius

*) Dieß gilt nicht bloß von der in den angeführten Ausgaben jedem Buche des N. T. voranaeschickten tabula capitum, in welcher immer der erste Abschnitt fehlt, und κεφ. A. überall mit dem zweiten Abschnitte anaeht; sondern auch von dem Texte selbst in diesen Ausgaben; jedoch mit dem Unterschiede, daß in der Millischen Ausgabe die griechische Kapitelabtheilung bloß am Rande mit griechischen Uncialbuchstaben angezeigt ist, so wie in den Stephanischen mit griechischer Cursivschrift am innern Rande (denn am äussern Rande

perlustravit, non nesciet, in omnibus Novi Testamenti libris primam pericopam, a qua liber quisque orditur, negligi nec numerari in capitum apud Graecos usitatorum seu κεφαλαίων recensu. Sic in omnibus, quotquot κεφαλαίων notatione et τίτλοις instructi sunt *), codicibus, Matthaei κεφαλαίων A. seu primum inscribitur περὶ τῶν μάγων, et incipit Matth. II, 1. Similiter Marci κεφαλαιῶν A., titulum prae se ferens, περὶ τοῦ δαιμονιζομένου, inchoat Marc. I 29 et Joannis κεφ A., περὶ τοῦ ἐν κανὰ γάμου, orditur a Jo. II, 1. Quin in epistolis quoque plerisque eadem est τῶν κεφαλαίων ratio. Primum v. c. epistolae ad Romanos κεφαλαῖον incipit Rom. I, 18. Tam singularis numerandorum τῶν κεφαλαίων modi causam repetendam censemus e sectionum istarum origine. Primum enim singulis libri cuiusque pericopis grandioribus lemma, argumentum paucis verbis exponens, praefigebatur aut in ora sive superiore sive inferiore adponebatur; quae lemmata (seu τίτλοι deinceps e codicum marginibus collecta et in catalogum redacta numerisque distincta fuerunt, velut in Matthaeo: I. περὶ τῶν μάγων. II. περὶ τῶν ἀναιρεθέντων παιδίων. III. πρῶτος Ἰωάννης ἐκήρυξε βασιλείαν οὐρανῶν. IV. περὶ τῆς διδασκα-

---

ist die lateinische Kapitelabtheilung mit derselben Cursivschrift); daß hingegen in den Stephanischen (wenigstens in der Hauptausgabe von 1550. fol., welche ich bisher von den Stephanischen allein besaß) die Kapitelanzeige mit den vollständigen τίτλοις als Ueberschrift auf jeder Seite mit Cursivschrift über der Anzeige des Buchs mit großer Uncialschrift befindlich ist.

*) Diese Einschränkung ist nothwendig; denn es giebt Handschriften ohne diese größere Kapitelabtheilung, wo bloß die kleineren Abschnitte am Rande mit Buchstaben bezeichnet werden; und zu diesen gehört gerade die Ebnerische Handschrift.

Digitized by Google

λίας τοῦ χριστοῦ V. περὶ τῶν μακαρισμῶν (quod capitulum totam orationem in monte habitam complectitur). VI. περὶ τοῦ λέπρου, et sic porro. — Atque libri cuiusque initium generali inscriptione (v. c. Εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον, seu πρὸς Ρωμαίους ἐπιστολή.) instructum iam fuit. Hinc speciali lemmati in primo libri cuiusdam folio vix locus satis conveniens relictus esse putabatur. Atque sic accidisse videtur, ut primae libri cuiusque particulae in enumerandis κεφαλαίοις mentio fieret nulla *). Ex quibus omnibus patet, Novi Testamenti librorum paene omnium initia fere resecanda, si eam sacri contextus partem, quae primum κεφαλαῖον antecedit, in νοθείας suspicionem adducere fas esset.“ —

*) Gegen dieſs Erklärungsart möchten ſich doch noch einige Zweifel erheben laſſen; denn wenn auch auf der erſten Seite jedes Buchs auſſer der Ueberſchrift des Ganzen (z. E. Εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον) noch die Inhaltsanzeige des erſten Kapitels angegeben worden wäre, ſo hätte es doch in den meiſten Handſchriften nicht an Raum zu mehrern Zeilen des Textes ſelbſt gebrechen können. Nur wenige Handſchriften haben auf der erſten Seite ſolche groſe Zierrathen und Gemälde, wie die Ebneriſche Handſchrift, wodurch freilich nur drei Zeilen auf die erſte Seite kommen konnten. Höchſtens lieſe ſich nur daraus erklären, warum die Inhaltsanzeige, der τίτλος, bei jedem erſten Kapitel fehle, nicht aber, warum das gewöhnlich zur Seite ſtehende A. als Zahlzeichen des erſten Kapitels auf der erſten Seite fehle; noch weniger, warrm erſt der zweite Abſchnitt mit A. anfange. Denn wenn auch gar kein Raum für die Inhaltsanzeige des erſten Kapitels auf der erſten Seite vorhanden geweſen wäre, ſo hätte doch der zweite Abſchnitt mit B (und nicht mit A.) bezeichnet werden ſollen. — Bei dieſer Gelegenheit wollte ich eine andere Erklärungsart dieſes kritiſchen Phäno-

Digitized by Google

Herr Geh. KR. Griesbach setzt also hier voraus, „daß die Ebnerische Handschrift, wie so viele andere griechische Codd., mit unserm zweiten Kapitel das Κεφαλ. A. anfange; Schönleben habe aber diese Sitte der alten Handschriften nicht gekannt, und daher etwas Besonderes darin gesucht: er habe nämlich geglaubt, „die Ebnerische Handschrift erkläre dadurch, daß sie das erste Kapitel mit unserm zweiten anfange, unser erstes für unächt; und er sey in dieser Meinung durch die Bemerkung Bengels: daß keine hebräische Handschrift des Matthäus die Genealogie Jesu habe, bestärkt worden." — Gewiß eine sehr scharfsinnige und leichte Erklärung der Worte Schönlebens: „Primum caput A. his verbis incipit: Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος. Observavit Cl. Bengelius in sua editione p. 451. Nullum hebraicum Matthaei codicem habuisse genealogiam, vel omnino duo capita prima." Allein nach der ausdrücklichen Versicherung des Hrn. von Murr, auf wiederholte Anfrage, hat dieser Ebnerische Coder gar nicht die Abtheilung in größere Kapitel, sondern nur in kleinere Abschnitte, bei Matthäus in 324; welche mit α. β. γ. hinter den Zeilen angezeigt sind; auch steht bei dem Anfange Kap. II. kein großer griechischer Buchstabe, weder zur Rechten, noch zur Linken; sondern nur K. I. bei der ersten Zeile, am Worte υἱοῦ, steht ein A., das Hr.

---

mens vorschlagen. Die Bücher hatten gewöhnlich Prooemia, die man so wenig zum Buche selbst rechnete, als jetzt die Vorreden; und so folgte natürlich das erste Kapitel nach dem Proömium. So gewöhnte man sich aber, jeden ersten Abschnitt als Proömium zu betrachten, auch wenn er es nicht war, und das erste Kapitel mit dem zweiten Abschnitte anzufangen.

Digitized by Google

von Murr durch Ἀρχή erklärt, nach Blanchini Evang. quadr. p. 168. Folglich kann die Behauptung Schönlebens nicht aus der griechischen Kapitelabtheilung erklärt werden; denn Hr. von Murr versicherte mich, „er habe genau nachgesehen.“ — Ein neuer Beweis, wie unsicher auch die leichtesten und natürlichsten Hypothesen in der Kritik sind! — Wie sind aber nun die Worte Schönlebens anders zu erklären? Dieß möchte schwer herauszubringen seyn. Mir bleibt der Sinn noch immer räthselhaft, wenn ich gleich geneigt bin, mehr ein bloßes, auf die zunächst folgende Observation Bengels sich beziehendes Räsonnement, als eine Relation darin zu suchen. Doch macht das A. (nach Primum caput), das nach Griesbachs Vermuthung einen so leichten Sinn hätte, hier eine große Schwierigkeit. Eben deßwegen kann ich auch nicht mit Hrn. von Murr (oben S. 223.) einen Schreib- oder Druckfehler: Primum für Secundum, annehmen; denn nicht nur steht das A. entgegen, das alsdann B. heißen müßte, sondern die Anführung Bengels hätte auch gar keinen Sinn, sowie der ganze Satz keinen Zweck. — Vielleicht begünstigt aber eine neue Vergleichung der Handschrift, die ich mir vorgenommen habe, die Auflösung des Räthsels. Doch — der Sinn der Worte Schönlebens ist jetzt nur Nebensache; die Hauptsache ist nun entschieden: die Ebnerische Handschrift enthält, wie jede andere, das erste Kapitel Matthäi; und man darf sich bei Bestreitung der ersten Kapitel Matthäi nicht mehr auf diese Handschrift berufen. —

Digitized by Google

XVI.

Ueber die Ebneriſche Handſchrift des N. T. Ein Nachtrag.

Es iſt zwar ſchon, wie ich im obigen Aufſatze näher erörtert habe, durch die von dem Herrn von Murr mitgetheilten Nachrichten entſchieden, daß das erſte Kapitel des Matthäus in ihr nicht fehle; nur blieb es zweifelhaft, wie Schönleben in ſeiner Beſchreibung dieſer Handſchrift (p. 17.) ſagen konnte: Primum caput A. his verbis incipit: Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος,' welche Worte doch der Anfang des zweiten Kapitels ſind. Schreib- oder Druckfehler konnte dieß gewiß nicht ſeyn; denn er berief ſich ſogleich wegen dieſes Umſtandes auf eine Obſervation Bengels, womit er dieſen Mangel des erſtern Kapitels rechtfertigen wollte: „Nullum hebraicum Matthaei codicem habuisse genealogiam, vel omnino duo capita prima.“ — Hr. GKR. Griesbach ſuchte zwar in dem oben S. 224. ff. excerpirten Programme dieſe Behauptung Schönlebens ſehr ſcharfſinnig aus der Gewohnheit aller Handſchriften (welche auch Etienne, Mill und Matthäi in ihren Ausgaben am Rande

Digitized by Google

angemerkt haben), das eigentlich erste Kapitel nicht zu zählen, sondern erst das zweite Kapitel mit A. zu bezeichnen, zu erklären. Allein nach der a. a. O. (S. 226.) von Hrn. von Murr gegebenen Versicherung hat der Ebnerische Codex gar nicht die Abtheilung in größere Kapitel (κεφαλαῖα, τίτλους) am Rande, sondern nur in kleinere Abschnitte (sectiones, περικοπὰς, capitula)*); und bei K. II. steht gar kein großer griechischer Buchstabe, der eine Kapitelabtheilung anzeigen könnte, weder zur Rechten, noch zur Linken. — Ich hielt es daher der Mühe werth, den Codex selbst zu untersuchen, zumal da ich ihn noch gar nicht in Nürnberg angesehen hatte, um vielleicht der Quelle der sonderbaren, mit dem Augenschein in offenbarem Widerspruch stehenden Behauptung Schönlebens, der aber doch gewiß nicht betrügen wollte, sondern nur sich selbst täuschte, durch glückliche Bemerkungen gewisser Umstände der Handschrift, die den guten Schönleben verführen konnten, selbst auf die Spur zu kommen. Dieß that ich denn auch bei einer Exkursion nach Nürnberg; und ich glaube die Quellen dieser sonderbaren Verirrung wirklich entdeckt zu haben. Nur schwanke ich noch zwischen zwei möglichen Quellen. Auf die eine stieß ich sogleich bei der Durchsicht des ersten und zweiten Kap. Matth.; ich fand wirklich ein A. vor dem Anfange des zweiten Kap., aber nicht am Rande, sondern mitten in der Zeile, wo das zweite Kap. nach einem kleinen Zwischenraume anfängt: (aber

*) In der Kritik des N. T. ist zwar dieser Unterschied sehr bekannt; doch verweisen wir auf Rich. Simons kritische Historie des Textes des N. T. übers. von Cramer S. 791. ff., wo man diese Materie am deutlichsten ausgeführt findet.

Digitized by Google

freilich bedeutet dieses A. etwas ganz Anderes als das Cap. I., wie sich nachher zeigen wird) und diese hielt ich denn auch damals für die wahre Veranlassung des sonderbaren Irrthums. Allein als ich nach der Rückkehr meine niedergeschriebenen Beobachtungen zu einem Aufsatze ordnen wollte, und mir aufs Neue die in Frage stehenden Blätter der Handschrift wieder lebhaft vorstellte, so gerieth ich dadurch auf eine andere mögliche Quelle der Verirrung Schönlebens, die der Griesbachischen sehr nahe kommt. Da ich mir aber die dazu nöthigen Data bei der Collation nicht angemerkt hatte, und befürchten mußte, meine Phantasie möchte mir etwas als gesehen vormalen, was ich doch nicht gesehen hätte, so nahm ich nochmals meine Zuflucht zu der schon so oft erprobten großen Güte und Freundschaft des verdienstvollen und für Literatur und Kunst unermüdet thätigen Hrn. von Murr, der mir auch nach wenig Tagen durch eine wiederholte Collation meine neuen Fragen beantwortete, und mir dadurch die gewünschten Data zu meiner zweiten Conjectur verschaffte. (Denn was kann man mehr erwarten, als Conjecturen, wenn die Frage ist, wie ein Mann, den man nicht mehr selbst befragen kann, auf einen sonderbaren Irrthum gerathen sey.). — Ehe ich aber nun diese Conjecturen selbst vortrage, wird es nöthig seyn, einige Bemerkungen über die gegenwärtige innere Beschaffenheit dieser Handschrift vorauszuschicken, die theils zum besseren Verstehen jener Conjecturen nothwendig sind, theils aber auch ohne diese schon für sich den Kritiker interessiren würden, besonders da man einige derselben in Schönlebens Beschreibung dieser Handschrift vergeblich suchen möchte.

In dem Ebnerischen Codex unterscheiden sich merklich zwei Hände, die des Joasaph, der im Jahre

1391 diese Handschrift zum Kirchengebrauche für sein Kloster einzurichten suchte *). Der Codex selbst ist, ausser den prächtigen Verzierungen (denn daß er einer unsrer prachtvollsten Codd. sey, ist schon aus Schönleben bekannt, der alle Verzierungen desselben sorgfältig beschrieben und sogar in Kupfer gestochen geliefert hat) von dem ersten Librarius sehr sauber geschrieben; allein der Revisor, Joasaph, hatte eine schlechtere Handschrift. Was dieser bei dem Cod. gethan hat, erzählt schon Schönleben, am a. O. S. 8. f., nur nicht ganz genau und richtig. — Joasaph richtete ihn zum Vorlesen in der Kirche ein; daher bemerkte er überall, mit blaßrother Tinte, unten am äusserſten Rande die Anfangsworte eines Abschnitts, und im Texte selbst den Anfang und das Ende der anagnosmatum nach dem vorausgeschickten Synararium **). (Unrichtig nennt das Schönleben divisionem capitum; denn bekanntlich sind κεφαλαῖα und ἀναγνώσματα ziemlich verschieden; die letztern sind gewöhnlich von größerem, zuweilen aber auch von kleinerem Umfange als die erstern ***); wie Schönleben aus diesem Codex selbst hätte lernen können.) Auf der ersten Seite steht unten am Rande von Joasaphs Hand; ὧν ά Γ'

*) Vergl. Neuſt. theol. Journal 1801. B. 8. S. 304.

**) Daß dieß in solchen Kirchen-Codd. gewöhnlich sey, bemerkt schon Rich. Simon a. a. O. Auch Matthäi aus dem Cod. Gehl., in ſ. krit. Ausg. d. Evang. Marc. p. 278. sqq. Griesbach bezeichnet die anagnosmata in ſ. neuen Ausgabe mit [ ].

***) Man vergl. nur in Matthäi Ausg. des Evang. Matthäi den Index anagnosmatum s lectionum ecclesiast. p. 11. sqq mit dem Index capitum (κεφαλαίων) p. 5. sqq., oder die anagnosmata in der Griesbachischen Ausgabe mit den κεφαλαίοις in der Millischen.

Digitized by Google

πρῶν (d. i. τῶν ἀναγνωσμάτων πρῶτον). Die Anfangsworte werden bei dem ersten Anagnosma eines Buches in Codd. nicht angeführt; es steht auch kein A P (ἀρχὴ) voran, obgleich am Ende der ersten Kirchenlection eines Buchs T E (τέλος steht *). Hingegen fol. 2. p. 1. zu unterst stehen die Anfangsworte des zweiten Anagnosma K. I, 18. ff.: Τοῦ Ιῦ Χῦ γεννης. οὐτ ἡν. fol. 2. p. 2. Τοῦ Ιῦ Γεννηθέντος ἐν βηθλεὲμ, als die Anfangsworte des dritten Anagnosma, K. II, 1. ff. u. fol. 3. p. 2. der Anfang des vierten Anagnosma, K. II, 13. ἀναχωρησάντων τῶν μάγων. u. s. f. — Im Texte selbst hat Joasaph den Anfang und das Ende eines Anagnosma, wie gewöhnlich mit τ$^{\varepsilon}$ αρ$^{\chi}$ (τέλος, ἀρχὴ, d. i. Ende des vorhergehenden und Anfang des folgenden Anagnosma) bezeichnet, wo nämlich von dem ersten Abschreiber zwischen zwei Abschnitten soviel Raum gelassen war, daß das τε. αρχ. dazwischen gesetzt werden konnte; wo aber der Raum nicht hinreichte, setzte er nur τ$^{\varepsilon}$ in den Zwischenraum, αρ$^{\chi}$ hingegen an den Rand. K. I, 18. steht aber kein τ$^{\varepsilon}$, (obgleich K. I, 1 — 17. das erste Anagnosma enthält, wie Joasaph unten am Rande selbst bemerkt, sondern nur αρ$^{\chi}$. Wahrscheinlich geschah dieß aus Nachahmung der κεφαλαίων, weil auch von diesen das eigentlich erste nicht gezählt und nicht rubricirt wird. — Allein auch die κεφαλαία (nicht bloß die ἀναγνώσματα)

*) Daher steht wohl auch in der Griesbachischen neuen Ausgabe Matth. I, 1. Marc. I, 1. u. s. w. kein [, obgleich Matth. I, 17. Marc. I, 8. zu Ende ein].

Digitized by Google

sind in diesem Codex angezeigt, aber nicht im Texte selbst, oder am Rande mit Buchstaben, A. B. Γ., wie in andern Handschriften, sondern bloß oben, über der ersten Zeile, durch Angabe des τίτλος. Diese Ueberschrift der κεφαλαίων vom ersten Abschreiber ist mit goldenen Buchstaben, und wechselt ab, mit der Inhaltsanzeige der ἀναγνωσμάτων vom Revisor, Joasaph, mit blaßrother Schrift*). Die goldene Schrift, welche die τίτλους enthält, muß nothwendig vom ersten Librarius seyn, und ist sicher nicht vom Joasaph. Dieser schrieb schlechter und mit blaßrother Dinte; und das Prachtvolle erhielt gewiß der Codex schon bei seiner Einrichtung. Den Joasaph, der den Codex nur zum Kirchengebrauche einrichten sollte, kümmerten ohnehin nicht die κεφαλαῖα; sondern nur seine ἀναγνώσματα. — Daher wechseln nun die Ueberschriften des Codex auf den verschiedenen Blättern ab. Der erste Abschreiber bemerkte nur den τίτλος mit goldenen Buchstaben auf derselben Seite, wo das κεφαλαῖον anfing, (ohne jedoch die Zahl des κεφαλ. mit α. β. γ. δ. etc. vor dem τίτλος zu bezeichnen) wiederholt aber nicht diesen τίτλος auf der folgenden Seite, wo das κεφαλαῖον fortläuft, und setzt dann erst wieder oben einen τίτλος, wo ein neues κεφαλαῖον anfängt. Diesen obern leeren Raum benutzte nun Joasaph, um abwechselnd an den obern Rand die Inhaltsanzeige der ἀναγνωσμάτων zu setzen, — Die besondere Angabe der

*) Alles das wirft der gute Schönleben unter einander, wenn er in seiner Schrift p. 8. §. VI. 2) sagt: modo in superiori, modo inferiori, modo media parte adjecit (Joasaph) divisionem capitum ex indicio praefixi synaxarii.

Digitized by Google

einzelnen Ueberschriften*) auf den sieben ersten Seiten wird dieß deutlicher machen. — Da das erste κεφαλ. bekanntlich erst mit K. II, 1. anhebt, so ist es natürlich, daß unser erstes Kap. keine Ueberschrift vom ersten Abschreiber erhalten hat. Dafür setzte Joasaph fol. 1. p. 1. über das goldene Viereck die Ueberschrift des ersten Anagnosma: περὶ τῆς χριστοῦ γενέσεως. Weil aber dieses Anagnosma fol. 1. p. 2. fortläuft, so findet sich auf dieser Seite weder eine Ueberschrift, noch eine Unterschrift. Aber fol. 2. p 1., wo das zweite Anagnosma K. I, 18. anfängt, findet sich ausser der Unterschrift der Anfangsworte: τοῦ Ἰησ. χριστοῦ ἡ γέννης. οὕτως ἦν, die Ueberschrift: εἰς ὀρθρὸν τῆς χριστοῦ γεννήσεως. — fol. 2. p. 2. folgt nun ungefähr in der Mitte das zweite Kap., womit sowohl das erste κεφαλαῖον, als das dritte Anagnosma seinen Anfang nimmt: folglich muß diese Seite sowohl eine goldene Ueberschrift von der ersten Hand haben, als auch eine das Anagnosma betreffende Unterschrift von dem Revisor Joasaph. Nur Schade, daß die Ueberschrift so verblichen und verwischt ist, daß man sie nicht lesen kann **). Doch läßt sich aus den folgenden Ueberschrif-

*) Diese theile ich hier aus einer Abschrift des Hrn. von Murr mit, der die Güte hatte, sie auf meine Bitte aus dem Codex abzuschreiben, weil ich vergessen hatte, sie bei meiner eigenen Durchsicht der Handschrift selbst auszuzeichnen. Das Räsonnement darüber aber ist Resultat meiner eigenen Vergleichung dieser Ueberschriften und Unterschriften unter einander.

**) So versicherte mich Hr von Murr (denn ich selbst unterließ es, diese Ueberschrift genau zu besichtigen; da mir aber daran lag aus weiter unten anzugebenden Gründen), genauer zu erfahren, ob man denn gar keine

Digitized by Google

ten der κεφαλαίων sicher schließen, daß diese Ueberschrift fol. 2. p. 2. περὶ τῶν μάγων. gelautet habe. Die Unterschrift betrifft das Anagnosma, und enthält, wie ich schon oben bemerkt habe, die Anfangsworte: Τοῦ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν βηθλεέμ. — fol. 3. p. 1. läuft das erste κεφαλαῖον noch fort; daher findet sich keine Ueberschrift von der ersten Hand: dafür hat Joasaph die Ueberschrift gesetzt: μετὰ χριστοῦ γεννήσεως. Weil aber K. II, 13. das vierte Anagnosma anfängt, so erhält diese Seite auch die Anfangsworte zur Unterschrift ἀναχωρησάντων τῶν μάγων (für die Textlesart: ἀναχωρησάντων δὲ αὐτῶν, welche zur Kirchenvorlesung nicht taugte). Hingegen fol. 3. p. 2. folgt K. II, 16. ein neues κεφαλαῖον (β); daher auch wieder der τίτλος mit goldnen Buchstaben von der ersten Hand: περὶ τῶν ἀναιρεθέντων παιδίων, (wovon aber nur die Sylben: περὶ τῶν ἀναιρ lesbar sind). Da aber das vierte Anagnosma auf dieser Seite fortgeht, so fehlt die Unterschrift. — Fol. 4. p. 1. kommt

---

Schrift mehr entdecken könne, besonders ob kein A. vor der vermuthlichen Ueberschrift: περὶ τῶν μάγων, gestanden habe, ersuchte ich noch zum Ueberfluß den Hrn. Rect. Göz in Nürnberg (um Hrn. von Murr, dem ich ohnehin mit diesem Codex schon lästig genug gefallen war, nicht noch einmal zu bemühen), diese Ueberschrift Fol. 2. p. 2. genau zu untersuchen; allein auch dieser gelehrte Mann versichert, daß die Ueberschrift so verwischt sey, daß man gar nichts davon lesen könne. — Doch im Grunde verschlägts auch nicht viel, daß man diese Ueberschrift nicht mehr lesen kann. Denn daß περὶ τῶν μάγων da gestanden habe, ist, da die folgenden κεφαλαῖα ordentlich angegeben sind, entschieden; daß aber kein α. vorgesetzt gewesen sey, erhellt daraus, weil bei den folgenden τίτλοις kein β. γ. δ. etc. voran steht.

Digitized by Google

ein neues κεφαλαῖον (γ), K. III, 1. Daher findet sich auch wieder mit goldenen Buchstaben von der ersten Hand die Ueberschrift: Πρῶτος Ἰωάννης ἐκήρυξε, etc.*). Doch genug von diesen Ueberschriften und Unterschriften der ersten Hand des Revisors in der Ebnerischen Handschrift als Einleitung zum Folgenden!

Nach diesen vorläufigen Notizen über die innere Einrichtung der Handschrift, besonders in Ansehung der Ueberschriften und Unterschriften, glaube ich nun meine Vermuthungen, wie Schönleben zu seiner sonderbaren Behauptung: daß das erste Kapitel mit den Worten [K. II, 1.] Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος, anfange, gekommen seyn möge, deutlich machen zu können. Vor allen setze ich voraus, daß Schönleben schon mit einem Vorurtheil gegen das erste Kapitel Matthäi ein-

*) So muß wenigstens diese Ueberschrift lauten — nach aller Analogie der Verzeichnisse der κεφαλαίων, in der Millischen, Stephanischen, Matthäischen ꝛc Ausgabe. Das mir zugeschickte Excerpt des Herrn von Murr liefert zwar einen ganz andern und dabei unverständlichen Satz: πρὸς τὸν Ιωσηφ ἔγηρθε, .. Mehr sey nicht lesbar). Es müßte allenfalls heissen: πρὸς τὸν Ιωσὴφ ἐγερθέντα. Allein das wäre eine große Abweichung von den bekannten τίτλοις und der gewöhnlichen Abtheilung der κεφαλαίων. Ich vermuthe also, daß die etwas undeutliche Handschrift hier unrichtig gelesen seyn möchte. Denn etwas Aehnliches habe ich fol 2. S. 2. bei der Unterschrift bemerkt, wo das Excerpt des Hrn von Murr hat: Τοῦ Ιῦ γέννησις ἐν βηθλεὲμ; wo ich mir aber selbst bei der Durchsicht der Handschrift die Unterschrift so angemerkt hatte: Τοῦ Ιῦ Γεννεθεντος ἐν βηθλεὲμ, welches auch mit den Anfangsworten des Anagnosma, K. II, 1. genauer übereinstimmt.

genommen gewesen sey, und daher jeden Umstand begierig ergriffen habe, wodurch das erste Kapitel verdächtig gemacht werden kann, daß er also wohl schon mit der Hoffnung den Ebnerischen Codex in die Hand genommen habe, etwas darin zu entdecken, wodurch das erste Kap. als unächt dargestellt würde. Denn er setzt sogleich die (wenigstens indirecte) Behauptung Bengels hinzu, daß kein hebräischer Codex des Matthäus die Genealogie oder die zwei ersten Kapitel Matthäi überhaupt gehabt habe; (observavit, sagt Schönleben. Cl. Bengelius in sua editione p 451. Nullum hebraicum Matthaei cod habuisse genealogiam, vel omnino duo capita prima*). Wenn man aber mit Vorurtheilen eingenommen ist, so sieht man auch manche

*) Da ich schon einigemal diese Berufung Schönlebens auf Bengel angeführt habe, so muß ich doch noch, um mich nicht durch die wiederholte Citation eines gleichen Fehlers mit Schönleben schuldig zu machen, bemerken, daß sie sehr unbestimmt sey. Es ist keine eigene Beobachtung Bengels, auch keine directe Behauptung Bengels, sondern nur eine Anführung einer Stelle aus Wilh. Wall's kritischen Anmerkungen zum N. T. Auch wird darin nicht geradezu behauptet, kein hebräischer Cod. des Matth habe diese Genealogie; sondern nur, man wisse nicht, daß ein hebr. Cod. des Matthäus diese Genealogie habe. Also hat hier Schönleben offenbar nicht treu referirt. Wieder ein Beweiß, daß er schon gegen das erste Kap. Matth. eingenommen gewesen sey. Die Stelle bei Bengel lautet eigentlich so (Apparat. critic. ed. Burk. Tub 1763. 4. p. 90): „Non apparet, ullum hebraicum Matthaei codicem habuisse genealogiam, vel omnino duo capita prima. Citat tamen ea Celsus, Irenaeus, Tertullianus. Wilh. Wall Not. crit. in N. T. Anglice editae p. 6. coll. praef. p. 12. sqq. —

an sich sehr unwichtige Gegenstände für sehr wichtige Beweise an, die freilich kein jauderer Unpartheiischer darin finden kann. Nur durch diese Voraussetzung möchten meine beiden Vermuthungen einiges Gewicht bekommen, das sie wohl unmöglich behaupten könnten, wenn man annehmen wollte, Schönleben sey ganz unbefangen zur Beschreibung dieser Handschrift gekommen. Auch der vorläufige Umstand möchte nicht unbedeutend seyn, daß aus der ganzen Beschreibung des Codex erhellt, daß Schönleben zwar kein ungelehrter Mann gewesen ist, daß er aber von Neutestamentlicher Kritik durchaus nichts verstanden hat, (denn sonst würde er den Codex ganz anders, besonders dem Texte nach, und nicht bloß der Gestalt nach beschrieben haben) und daß wohl der Ebnerische Codex der erste Codex des N. T. gewesen ist, den er in seinem Leben zu Gesichte bekommen und genauer durchgesehen hat. —

Meine zweifache Vermuthung geht nun dahin, daß Schönleben sich entweder durch die ἀναγνώσματα, oder durch die τίτλους zu seiner Behauptung hat verleiten lassen. — Erstlich durch das Ἀρχὴ vor K. I, 18. Denn K. I, 1. steht wie gewöhnlich, kein Αρ. (Ἀρχὴ), und am Ende der ersten Kirchenlection, K. I, 17. steht auch kein Τέ. (Τέλος), das sonst überall am Ende eines Anagnosma vorkommt. Das konnte Schönleben für einen Wink halten, daß der erste Abschnitt, der ohne Αρ́ und Τέ́ gelassen wurde, für unächt, oder doch für sehr verdächtig erklärt würde, weil erst vor K. I, 18. das Ἀρχὴ gesetzt worden sey. Darin wurde er ohnehin durch die sogleich angefügte Bengelische Bemerkung bestärkt: „Nullum hebraicum Matthaei codicem habuisse genealogiam, vel omnino duo capita prima.“ So konnte er alsdann sagen: Primum caput A. (Ἀρχὴ) his verbis incipit: Τοῦ Ιησοῦ

γεννηθέντος. — Nur muß man bei dieſer Vermuthung wieder zweierlei annehmen: 1) daß Schönleben durch den ähnlichen Laut verleitet worden ſey, die beiden Sätze: K. I, 18. Τοῦ δὲ Ἰησοῦ ἡ γέννησις οὕτως ἦν, und K. II, 1. Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος, mit einander zu verwechſeln, und dieſen für jenen zu ſetzen. Denn das Anagnosma Kap. I, 18 — 25. hat wirklich ſowohl Αρ΄ im Anfange, als Τέ am Ende. 2) daß er nicht die erſten Anagnosmata in den übrigen Evangelien verglichen habe, welche alle in dieſem, ſowie in andern Codd. weder Αρ΄. im Anfange, noch Τέ am Ende haben; denn ſonſt hätte er nichts Beſonderes in dieſem Mangel des Αρ΄. und Τέ. Matth. I, 1 — 17. finden können. Doch bei der einmal vorgefaßten Meinung Schönlebens gegen dieſen erſten Abſchnitt, der die Genealogie Jeſu enthält, hat dieſe zweite Vorausſetzung weniger Schwierigkeit (zumal da Schönleben in der Kritik des N. T. nicht ſehr bewandert geweſen zu ſeyn ſcheint) als die erſte, daß er die beiden Stellen K. I, 18. und C. II, 1. in den Anfangsworten mit einander verwechſelt habe. Dieſe Nachläſſigkeit wäre doch etwas ſtark. Uebrigens aber, glaube ich, paßt dieſe Hypotheſe ſehr gut zu den Worten Primum caput A. etc. wo alſo Schönleben nicht bloß Primum caput ſagt, ſondern auch noch A hinzuſetzt, welches allerdings Ἀρχὴ bedeuten kann. —

Die andere Conjectur leitet die Verirrung Schönlebens aus den τίτλοις (den von der erſten Hand herrührenden Ueberſchriften der Kapitel) her, und kommt der Griesbachiſchen am nächſten. Auf dieſe Vermuthung gerieth ich erſt ſpäterhin, und bedurfte dazu der oben angegebenen Ueberſchriften der erſten Kapitel des Matthäus. Es ſteht zwar in der Ebneri-Handſchrift bei K. II, 1. kein A am Rande, wie in

Digitized by Google

andern Handschriften und Ausgaben, auch nicht im Texte; auch bei den Ueberschriften sind keine Zahlen mit α. β. γ. wie sonst angegeben, die gröſsern Kapitel werden überhaupt nicht in dieser Handschrift numerirt. Allein diese Handschrift hat doch von der ersten Hand Ueberschriften der κεφαλαίων oben auf der Seite, wo sie anfangen; sie hat aber keine solche Ueberschrift bei dem ersten Kapitel, freilich aus einem jetzt sehr bekannten Grunde: Konnte das nicht Schönleben, der ohnehin mit Vorurtheil gegen das erste Kapitel eingenommen war, so ansehen, als wenn der Codex gleichsam dadurch einen Wink gäbe, daſs man dieses erste Kapitel nicht für ächt halten solle, weil die Ueberschriften der Kapitel erst mit dem zweiten Kapitel anfangen? Glaubte er dieſs, so konnte er auch mit voller Ueberzeugung schreiben: „Primum caput his verbis incipit: Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος.“ Freilich durfte er nur die übrigen Bücher des N. T. in diesem Codex vergleichen, worin die ersten Abschnitte eben so wenig eine Ueberschrift haben; er durfte nur die Millische und Stephanische Ausgabe vergleichen, und die Tabellen der κεφαλαίων nachsehen, worin überall der erste Abschnitt eines Buchs nicht mitgezählt wird, oder auch nur Pritii introductio in lectionem N. Test. (ed. Hofmann p. sqq.) zu Rathe ziehen, um sich von seinem Irrthume zu überzeugen. Allein wenn er nun dieſs Alles nicht that, wenn er schon vorher gegen die Aechtheit des ersten Kap. Matth. eingenommen war, so konnte er durch den Mangel eines τίτλος bei unserm ersten Kapitel in seinem Vorurtheil bestärkt werden. — Nur die Beisetzung des A. zu primum caput macht bei dieser Hypothese Schwierigkeit, weil die in andern Handschriften und Ausgaben den τίτλοις vorgesetzten Zahlbuchstaben, α. β. γ. δ etc. (woraus sich sogleich die Verirrung Schönlebens erklären läſst, wenn auch diese Zahl-

Digitized by Google

buchſtaben am Rande neben dem Anfange eines neuen κεφαλαίου fehlten) in dieſem Coder nach der Verſicherung des Hrn. von Murr ganz fehlen. Inſofern ließe ſich der Irrthum Schönlebens leichter nach der erſten Conjectur aus dem Aϱ' der Anagnosmatum erklären. Allein im Ganzen genommen ſcheint mir doch dieſe zweite Conjectur den Vorzug zu verdienen, wenn gleich das A nach Primum caput bei Schönleben unerklärt bleibt. —

Dieß ſind nun meine Vermuthungen über die Quellen der ſonderbaren Verirrung Schönlebens. Sachverſtändige Männer mögen jetzt über ihre größere oder geringere Wahrſcheinlichkeit entſcheiden; und ich werde mich freuen, wenn ſie eine noch glücklichere Hypotheſe veranlaſſen, die an ihre Stelle tritt; ſollte ſich's anders überhaupt der Mühe verlohnen, den Urſachen einer entſchiedenen Verirrung eines Gelehrten lange nachzuſpüren. — Dafür möchte es ſich aber mehr der Mühe verlohnen, den Text der Ebneriſchen Handſchrift ſelbſt genauer zu unterſuchen. Denn wenn ſie gleich zu den jüngern Handſchriften der Conſtantinopolitaniſchen Recenſion zu gehören ſcheint, ſo könnte doch eine genauere Vergleichung ihres Textes auf manche ſchätzbare kritiſche Anmerkung führen. Semler, der dieſen Coder unter Händen hatte (wie er zu Wetst. Prolegomen. ed. Hal. 1764 p. 153. verſichert) ſagt von ihm: „Etsi singulares lectiones paucas prodit, merebatur tamen diligentem collectionem, ex qua confirmari multa possent, quae ad disciplinam hanc maxime pertinent.“ Dazu gehörte aber längere Zeit, als mir bei meinem Aufenthalte in Nürnberg zur Anſicht dieſer Handſchrift vergönnt war. Man müßte ſich entſchließen können, mir dieſe Handſchrift auf einen ganzen Monat

Digitized by Google

zu überlassen. Leichter würde es wohl einem Nürnbergischen Gelehrten, diese Vergleichung von Zeit zu Zeit auf der Ebnerschen Bibliothek selbst anzustellen, und dann nach gehörig geordneten Materialien eine Beschreibung des Textes dieser Handschrift nach Griesbachs Muster (in seinen symbolis criticis) zu liefern. Wie viel Gutes könnte noch geleistet werden, wenn man nur wollte und dabei sich überall von richtigen Grundsätzen leiten ließe. Besonders ist in der Kritik des N. T. noch ausserordentlich viel zu thun, wenn ein festes und dauerhaftes Gebäude derselben aufgeführt werden soll; aber es fehlt an Arbeitern, an Köpfen, welche mit Glück arbeiten können, und an Händen, welche arbeiten wollen. Und der verdorbene Zeitgeist oder Geist der Bequemlichkeit und Gleichgültigkeit in der Theologie, und der Spitzfindigkeit in der Philosophie läßt überhaupt jetzt wenig für solche kritische Arbeiten hoffen. Deus meliora!

Digitized by Google

XVII.

Ueber den richtigen Gesichtspunkt der Stelle 1 Petr. III, 18. 19.

Die Erklärung des Hrn. D. Clausen vom 1 Petr. III, 18. 19. ist zwar schon sehr alt; Augustin hat sie schon gegeben (epp. 99. ad Photinum): allein da auch Morus in s. Praelectionn. (welche Donat 1794. herausgegeben hat) diese Erklärung für die beste erklärt, worin ihm andere gelehrte Männer, selbst in den neuesten Zeiten, beistimmten; so wird es nicht überflüssig seyn, theils auf ihre großen Schwierigkeiten hier durch einige Bemerkungen aufmerksam zu machen, damit nicht offenbar exegetische Fehler noch fernerhin fortgepflanzt werden, theils auf einige andere Ansichten dieser Stelle hinzudeuten, welche unserm Zeitalter angemessener seyn möchten. — Vor Allem wunderte mich's von jeher, daß man so ganz unbesorgt πορευθεὶς für einen ganz gewöhnlichen Pleonasmus erklärte, und doch κηρύσσειν predigen lassen (durch Andre) übersetzte. Nun steht zwar freilich ἐλθὼν, πορευθεὶς, ἀναστὰς etc. sehr oft pleonastisch, aber doch nur,

Digitized by Google

wenn Jemand etwas selbst thut, nicht aber, wenn er es durch Andere thun ließ. Dieß bringt schon die Natur der Sache mit sich. Der Morgenländer unterschied, freilich für uns etwas langweilig, alle einzelne Akte einer Haupthandlung und drückte sie in seiner Erzählung einzeln aus; z. B. Er stand auf und ging; er öffnete seinen Mund und sprach; so auch: er kam, oder ging, und predigte. Alles dieß bezog sich aber offenbar auf die Selbsthandlung; nur für uns, nach unsrer Art zu reden, ist es ein Pleonasmus. Allein wo hat je ein Morgenländer gesagt: „Er stand auf, und ließ Andere gehen;" oder: „Er öffnete den Mund und ließ Andre reden?" Also konnte der Morgenländer auch nicht sagen: Christus ging und ließ predigen; sondern πορευθεὶς ἐκήρυξε muß, nach der Natur und dem ersten Ursprunge des Pleonasmus, nothwendig heissen: Christus predigte selbst. Und wenn je ein alter Schriftsteller so sonderbar sich ausgedrückt hätte, wie Morus hier den Petrus sich ausdrücken läßt; so müßte man dieß für äusserst fehlerhaft und unnatürlich erklären. Allein ich zweifle daran, ob je ein alter Schriftsteller erweislich so gesprochen habe*). Man begnügte sich nur, zu beweisen, daß πορευθεὶς und ἐλθὼν oft pleonastisch stehen; (Wer weiß das nicht?) aber man vergaß die bestimmten Fälle zu unterscheiden, in welchen diese Wörter pleonastisch stehen. Dieß ist der Fall bei Raphel, Kypke, Koppe u. a. Nur in zwei Stellen des N.

*) Ich habe diese Bemerkung schon 1791 in der Nürnb. gel. Zeit. S. 227. niedergelegt, aber seitdem keine Widerlegung irgendwo gefunden. Wohl aber wiederholte man die alte Erklärung, jedoch ohne sie grammatisch zu erweisen.

Digitized by Google

T., Luc. VII, 3. und Eph. II, 17., scheint es, als wenn ἐλθὼν auch da gebraucht würde, wo jemand nicht selbst käme. Allein Luc. VII, 3. mögen die Abgeordneten den Hauptmann so verstanden haben, als wenn er wünschte, daß Jesus selbst zu ihm kommen möchte. Eph. II, 17. hat zwar mehr Schein (καὶ ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην ὑμῖν τοῖς μακρὰν, καὶ τοῖς ἐγγὺς) da ja Jesus nicht selbst den Heiden (τοῖς μακρὰν) Heil verkündigte, sondern dieß erst durch seine Schüler thun ließ. Allein theils kann ἐλθὼν hier im Plusquamperf. genommen werden: „Nachdem Jesus gekommen, als Erretter der Menschheit aufgetreten war, ließ er allen Menschen in der Ferne seine heilbringende Lehre verkündigen, so daß in dem ἐλθὼν erst der Gedanke steckt, den Koppe schon in dem καὶ (vor ἐλθὼν) sucht: „quibus iam ita perfectis;“ theils kann und dieß möchte ich vorziehen) das εὐηγγελίσατο auf die Predigt Jesu selbst gehen: „Und so trat Jesus auf und predigte (oder: „so predigte Jesus, nachdem er auf dieser Welt aufgetreten war,“ oder auch schlechtweg: „so predigte Jesus;“ — denn da ἐλθὼν hier auf das geht, was Jesus selbst gethan hat, so kann es gar wohl pleonastisch stehen) eine allen Menschen in der Nähe und in der Ferne heilbringende Lehre; so daß τοῖς μακρὰν καὶ τοῖς ἐγγὺς nicht sowohl auf εὐηγγελίσατο als auf εἰρήνην geht: die Lehre, die er in seinem Leben vortrug, und deren Ausbreitung er seinen Schülern empfahl, war allen Menschen, Juden und Heiden, heilbringend und erfreulich; er predigt Heil und Gnade für alle Menschen, χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις; Tit. II, 11.) dergl. Matth. XXVIII, 19. Joh. X, 14 — 16. — Wenn also die Beziehung des πορευθεὶς auf das, was man durch andere thun läßt, so unnatürlich und allem Sprachgebrauche entgegen ist: so muß

jede andere Erklärung, wobei diese Sprachhärte vermieden wird, dieser Morus'schen Auslegung vorgezogen werden. — Auch müßte, wenn der Sinn, den Morus angiebt, natürlich in der Stelle liegen sollte, ποτὲ schon nach ἐν ᾧ καὶ stehen, oder doch vor ἐκήρυξεν, und bei τοῖς ἐν φυλακῇ müßte noch νῦν ὄυσι vor πνεύμασι stehen. — Endlich ist es auch sehr hart, das ἐν ᾧ V. 19. mit Morus Proinde zu geben. An sich kann zwar allerdings ἐν ᾧ, wie das hebr. באשר diese Bedeutung haben; nur hier will diese Bedeutung nicht recht in den wahren und natürlichen Zusammenhang passen. Morus findet zwar die Verbindung in der Worten des nächstvorhergehenden Verses: ἵνα ὑμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ; „ergo, quemadmodum nos ad Deum voluit adducere, sic illos quoque voluit adducere ad Deum." Allein der Hauptzusammenhang des Ganzen liegt in dem 17. V. Der Apostel will Beispiele anführen von leidenden ἀγαθοποιοῦσι und κακοποιοῦσι.

Doch nun zur Hauptsache. Was wird denn durch alle diese exegetische Künste gewonnen? Daß man dem Dogma von der Höllenfahrt Christi, die man nicht glauben kann, ausweicht? Allein muß man nicht nach obiger Augustinischen Erklärungsart ebenfalls ein Dogma annehmen, das eben so unglaublich ist, wie jenes: „daß nämlich Christus schon zur Zeit der Noachischen Fluth den Lasterhaften habe predigen lassen? Wer glaubt denn überhaupt noch, daß Gott persönlich sich mit den Patriarchen unterredet und ihnen Aufträge gegeben habe? Und nun muß man noch obendrein annehmen, daß der unterredende Gott nicht Gott überhaupt, sondern nur die zweite Person der Gottheit, der Sohn Gottes, der Logos, also Christus nach seiner

Digitized by Google

höhern Natur gewesen sey *). Dazu gehört ein starker Glaube, der nicht Jedermanns Ding ist. Im A. T. steht kein Wort davon. Woher wußte es also Petrus? Aus Inspiration? Eine neue starke Glaubensprobe! Nimmt man nun alle diese starken Glaubensproben zusammen, so möchte wohl der Glaube an die Höllenfahrt Christi, auf welche gewiß jeder unbefangene Leser bei dieser Stelle zuerst stößt, um nichts schwerer seyn, als der Glaube an die Predigt Christi zur Zeit der Sündfluth. — Aber nun im Ernst gesprochen! Wie lange will man sich denn der Dogmatik zu Liebe in der Exegese noch so plagen? Wie lange noch alle und jede Lehrmeinungen der Apostel für nothwendige christliche Glaubenswahrheiten halten? Lasse man doch einmal die dogmatischen Bibelerklärungen fahren, und fasse mit den einsichtsvollsten Schriftauslegern neuerer Zeit den historischen Gesichtspunkt in der Exegese: so wird Alles helle werden. —

Nach diesem historischen Gesichtspunkte, der die Meinungen der Apostel aus den damaligen jüdischen Ideen erläutert, ohne uns zum Glauben daran zu verpflichten **), geben beide Erklärungs- und Construc-

*) Wie sich wohl der Logos in der Unterredung von Gott überhaupt unterscheiden, oder wie die zweite Person der Gottheit überhaupt getrennt von den beiden übrigen, sich unterreden konnte, ohne eine abgesonderte physische Substanz zu seyn? Doch dieß nur κατ' ἄνθρωπον gegen die strengen Athanasianer unsrer Zeit. Auch hier müssen theologische Distinctionen gewöhnlich aushelfen: wenn sie nur einen Sinn hätten; —

**) Denn nur die apostolischen Grundideen, nicht ihre temporellen Modificationen und Einkleidungen, enthalten bleibende christliche Wahrheiten, und können als solche auf allgemeinen Glauben der Christen Anspruch machen.

Digitized by Google

ctionsarten dieser gemarterten Stelle einen den Zeitbegriffen gemäßen Sinn. Die Juden glaubten eben sowohl das Eine (wie man schon aus Philo weiß): daß die höhere Natur des Messias (der Logos) schon im A. T., besonders bei Belehrungen und religiösen Anstalten sehr geschäftig gewesen sey, und daß das, was dort von Gott prädicirt werde, eigentlich von dem Messias, durch welchen Gott alles das veranstaltet habe, zu verstehen sey; als das Andere: daß die abgeschiedenen Seelen in das Scheol kämen, und dort, wenn sie nicht müßig seyn sollten, natürlich die Geschäfte fortsetzten, die sie auf dieser Welt getrieben hätten. Glaubte also Petrus, daß Christus wahrhaft gestorben sey (und kein Apostel zweifelte daran): so mußte er auch nach den damaligen Zeitbegriffen glauben, daß Christus der Seele nach in den Hades gekommen sey (und die Stelle Ps. XVI, 10. welche Petrus Apgesch. II, 31. auf Jesum zog, mußte ihn in dieser Meinung bestärken) und daß er dort gelehrt, besonders aber das Evangelium, was ja sein Hauptgeschäft auf Erden gewesen war, den Schatten gepredigt, und sich als den Herrn über Alles dargestellt habe. Und dieß ist auch wohl der Sinn einer andern Stelle des Petrus, in diesem ersten Briefe, K. IV, 6.; — sowie es auch die übereinstimmende Meinung der ältesten, griechischen und lateinischen, Kirche war. —

Da nun nach dem historischen Gesichtspunkte keine von beiden Erklärungen etwas vor der andern voraus hat; (denn der eine Sinn ist so jüdisch, aber auch eben so wenig Wahrheit für uns enthaltend als der andere) so kommt es bei der Wahl einer von beiden nur darauf an, welche am wenigsten philologische und grammatische Schwierigkeiten habe; denn keine ist bei der bekannten verworrenen Schreibart des Petrus

Digitized by Google

ohne alle Schwierigkeit. Und bei einer solchen Prüfung scheint noch immer die Pottische *) den Vorzug zu verdienen.

Bei der andern Erklärung, welche durch Morus einigen Schein erhalten hat, fällt zwar die oben angegebene Schwierigkeit, ἐν ᾧ durch proinde zu geben, weg, sobald man natürlicher ἐν ᾧ auf das nächstvorhergehende πνεύματι bezieht, und dieß, nach der damaligen jüdischen Vorstellungsart von den Geschäften des Logos, oder der höhern Natur des Messias im A. T. versteht: „Als bloßer Mensch (σαρκὶ) „wurde er getödtet, aber nach seiner höhern Würde, „als Messias, (πνεύματι) wurde er wieder lebendig ge„macht. In dieser höhern Würde ließ er auch „einst den jetzt im Tartarus befindlichen Ungläubigen „zur Zeit Noahs predigen" etc. etc. Allein die Hauptschwierigkeit bleibt immer, daß theils πορευθεὶς nicht gebraucht werden konnte, wo man etwas durch andere thun ließ; theils daß man nach unbefangener Ansicht der Stelle in den Worten: ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι πορευθεὶς ἐκήρυξε, nothwendig etwas suchen muß, was auf die ζωοποίησις Jesu erst gefolgt ist, nicht aber, was sich mehrere Jahrtausende vorher zugetragen haben soll. — Diese Hauptschwierigkeit fühlte wohl Morus selbst; daher er auch in der

*) Ich nenne diese Erklärung die Pottische, weil Hr. Abt Pott sie zuerst in einer gelehrten Abhandlung (epp. Cath. Vol. II. Excurs. III.) vorgetragen hat. Ausserdem habe ich selbst diese Erklärung schon früher in der Nürnberger gel. Zeit. 1788. St. 43. und noch früher in meinen Göttingischen Vorlesungen vorgetragen. Um so mehr freute ich mich, daß dieser würdige Gottesgelehrte ganz unabhängig auf dieselbe Erklärungsart gekommen ist. —

Digitized by Google

Folge dieſe ältere Erklärung verließ und eine andere Erklärung (in ſ. Epitome theol. christ. p. 175 ed. I. coll. Commentar. exeget. hist. in epit. T. II, p. 244. sq.) verſucht hat: „Post abitum in coelos (πορευθεὶς) iis, qui Noachi tempore noluerunt resipiscere. aut doctor exstitit. aut manifestavit, se esse summum dominum.“ —

Hier ſchwindet zwar die Schwierigkeit aus Grammatik und Contert, und πορεύεσθαι kann allerdings, von Chriſtus gebraucht, ſeine Aufnahme in den Himmel bedeuten. Nur iſt mir unbegreiflich, wie Morus die Hölle in den Himmel verſetzen konnte; denn die πνεύματα waren ja ἐν τῇ φυλακῇ im Tartarus, und dieſen dachten die Juden, wie das Scheol oder den Hades überhaupt unter der Erde. Chriſtus hätte alſo nach ſeiner Himmelfahrt erſt wieder herunter in den Hades fahren müſſen. Dieß iſt weder der Wahrheit, noch den Zeitideen gemäß, und gäbe eine ganz neue ſonderbare Ordnung der graduum status exaltationis in der Dogmatik. — Es bleibt alſo keine andere zu den Zeitideen paſſende Erklärung der Stelle übrig, als die Pottiſche; denn die meiſten übrigen Erklärungsarten, die in der Hauptſache mit der erſten zuſammentreffen, und nur in Nebenpunkten mehr oder weniger von ihr wieder abweichen, und im Grunde alle nach einem gewiſſen dogmatiſchen Geſichtspunkte gemodelt ſind, kann man wohl jetzt mit Stillſchweigen übergehen. —

Und eben ſo gekünſtelt und entweder dem griechiſchen Sprachgebrauche, oder dem natürlichen Zuſammenhange zuwider ſind auch diejenigen Erklärungsarten, wornach die πνεύματα ἐν φυλακῇ Zeitgenoſſen Jeſu und der Apoſtel ſeyn ſollen. Dahin gehört ſelbſt der neueſte Verſuch über dieſe Stelle von Hrn. Dr. Mu-

Digitized by Google

zel (in Frankfurt an der Oder) *) — Auch nach diesem Versuche soll κηρύσσειν hier predigen lassen — aber durch die Apostel — bedeuten, und πορευθεὶς pleonastisch stehen [Wenn es doch nur dem Herrn Verf. gefallen hätte, S. 497 wichtigere Autoritäten aus Klassikern, oder auch nur aus den Alexandrinern, für den Gebrauch dieses und ähnlicher Wörter, auch da, wo man etwas durch Andere thun läßt, anzuführen, als die unbedeutenden Küttnerischen Hypomnemata] Τὰ ἐν φυλακῇ πνεύματα sollen Geister in geistlicher Gefangenschaft seyn, d. i. Menschen, die in Irrthum und Lastern gefangen sind. [Nach welchem Sprachgebrauche? Sollte man akademische Theologen noch auf den bekannten Unterschied zwischen Sensus und Significatus aufmerksam machen müssen? Ist es zum Erweis des angegebenen Sinnes hinreichend, daß πνεύματα Menschen heissen kann (obgleich selbst das ψυχαὶ V. 20. dazu nicht hinreichen möchte) und daß φυλακὴ auch von geistlicher Gefangenschaft gebraucht seyn könnte, (obgleich auch dieß die angeführte Stelle Jes. LXI, 1. nicht beweisen möchte)? — Müßten nicht vielmehr Parallelstellen für die ganze Phrase τὰ ἐν φυλακῇ πνεύματα angeführt werden, worin der angegebene Sinn unverkennbar wäre?] Aber was macht man nun mit dem ἀπειθήσασί ποτε, das doch nicht wohl, besonders in Verbindung mit V. 20., auf die durch die Apostel von ihrer geistlichen Gefangenschaft befreiten Menschen gehen kann? — Dieß soll allerdings auf jene Ungläubigen zur Zeit Noah's gehen; allein „den Nachkommen werde öfters das beigemessen, was ei-

*) In Henkes neuem Magazin für Religionsphilosophie, Exegese und Kirchengeschichte, Bd. VI, St. 3.

Digitized by Google

gentlich ihren Vorfahren zukomme, und die damaligen Feinde des Christenthums wären wegen ihres ähnlichen Betragens als Nachkommen derer, die zur Zeit der Sündfluth lebten, betrachtet worden. (S. 500.)" — Und deswegen sollten die Zeitgenossen Jesu und der Apostel hier vom Petrus durch das ἀπειθήσασι ποτὲ in die Zeiten der Sündfluth versetzt worden seyn? Wie hart! Besser hat sich noch Hr. Hane, der diese Stelle auf ähnliche Art erklärt*), aus der Schwierigkeit des ποτὲ geholfen: ποτὲ wird auch von einer jüngstvergangenen Zeit gebraucht, z. B. Gal. I, 13. 23. Eph. II, 3. etc. Die ἀπειθήσαντες ποτὲ sind also Hrn. Hane die durch die Apostel bekehrten Heiden; insofern sie vorher ungläubig, starrsinnig (ἀπειθήσαντες) und verfinsterten und gefesselten Geistes (πνεύματα ἐν φυλακῇ) waren. Und der Schwierigkeit, welche bei dieser Erklärung aus dem genauen Zusammenhange des 20. Verses mit dem 19. entsteht, sucht Hr. Hane dadurch, daß er nach ποτὲ V. 19. ein Punkt setzt, und durch die Lesart ὅτι statt ὅτε **) V. 20. auszuweichen. Schöttgen (hor. hebr.

*) In s. Schrifterklärungen, Schwerin, 1788. in 8. S. 125. ff. Hrn. Hane sind τὰ ἐν Φυλακῇ πνεύματα stockblinde Heiden (S. 152.) Dagegen gilt, was schon oben gegen eine ähnliche Erklärung bemerkt worden ist; und die Erklärung ist um so weniger haltbar, jemehr ihr der genaue Zusammenhang mit V. 20. entgegen ist, wo durchaus nicht nach aller Kritik, mit Hrn. Hane ὅτι statt ὅτε gelesen werden darf

**) In der Griesbachischen Ausgabe steht zwar auch ὅτι im Texte; allein dieß ist offenbarer Druckfehler. Der textus receptus hat ὅτε, nur ein Genfer und die Schöttgen'sche Ausgabe hat ὅτι. Auch ist in der Griesbachischen Ausgabe ὅτι weder kleiner gedruckt, noch mit Autoritäten in den kritischen Anmerkungen un-

Digitized by Google

et talmud. ad h. l.) interpungirte zwar auch so, und zog gleichfalls die Lesart ὅτι vor, die er deßwegen auch (obgleich sehr unkritisch) in seine Ausgabe des N. T. (1744 in 8. und ed. 2. 1765.) aufnahm; aber er läßt ὅτι seine gewöhnliche Bedeutung: („Jam enim semel Deus temporibus Noachi pro longanimitate sua homines invitavit, cet.) Hr. Hane hingegen giebt dem ὅ ὅτι hier eine ganz unerweisliche Bedeutung: So, daß es stünde für: οὕτως, ὁμοίως: So ließ sich auch einmal zu Noahs Zeiten der langmüthige Gott viel Zeit u. s. w.) Allein seine angeführten Gründe beweisen weiter nichts, als daß ὅτι auch die (bekannte) Bedeutung habe: Scilicet, nempe etc. Daß es aber auch für ὁμοίως stehe, ist mit nichts zu erweisen. Hier hat sich wohl Hr. Hane durch die Vieldeutigkeit des deutschen So täuschen lassen. Er hätte wirklich, (wenn einmal gekünstelt werden soll) den hineingelegten Sinn leichter aus der Textlesart ὅτε, als aus der willkührlich angenommenen ὅτι, herausbringen können: er durfte

---

terstützt. Ohnehin hat die Lesart ὅτι nur einige Erasmische Codd. für sich (nonnulli codd. habebant ὅτι, saat Erasmus. Man kann aber nur Einen namentlich angeben, den Basil 2. und ist auch da mehr Schreibfehler, als eigentliche Variante; vergl Erasmi Annotationes ad N. T ad h. l. Bengel Adpar. critic. ad h l. Wetstenii N. T. ad h l. — Um so mehr befremdet es, daß Birch in den Var. lect. ad text. Act. App Epist. Cath. et Pauli (Havniae 1798.) p 90 ὅτι als Textlesart angiebt, da er doch in der Vorrede versichert, der Stephan. tertia im Texte gefolgt zu seyn; und diese hat, wie ich aus meinem Exemplare versichern kann, ὅτε und nicht ὅτι; und so auch Mill und Wetstein. Wahrscheinlich hat sich Birch durch die Griesbachische Ausgabe zu diesem Fehler verleiten lassen. —

nur annehmen, daß das ὅτε in ὅτε für καθ' ὅτε (ὅ für καθ' ὅ) Gleichwie stünde. — Allein daß die ganze Erklärungsart nicht angehe, und nur durch Scharfsinn, nicht durch richtigen exegetischen Takt, — nur durch Nachsinnen, gewissen selbstgeschaffenen Schwierigkeiten auszuweichen, und nicht durch den gewöhnlichen Sprachgebrauch und natürlichen, sich von selbst darbietenden Context, gewonnen worden sey, so wenig, als die des Hrn. Dr. Muzel, ist schon oben gezeigt worden. —

Zwar hat man auch gegen die Pottische Erklärung mancherlei Einwendungen gemacht, wovon die wichtigern schon in unsern Anmerkungen in einer Recension der Clausen'schen Schrift über diese Stelle im Journal für theol. Literatur, 1802. Bd. IV. St. 4. S. 421. ff. widerlegt worden sind. Andere verdienen nur kurz berührt zu werden, z. B. „daß solche temporelle Religionsideen unter der Würde eines Apostels seyen; [als wenn sie nicht häufig im N. T. vorkämen; und daß Petrus oder wenigstens Lucas, Christum in triduo mortis im Hades gedacht habe, weiß man aus Ap. Gesch. II, 31.; auch bei den ältesten Kirchenvätern ist es herrschende Meinung, welches immer eine apostolische Tradition voraussetzt] — „daß ferner in den von Hrn. Pott aus dem Jesaias und andern alten Schriftstellern angeführten Stellen eine Dichterfiction anzunehmen sey; als wenn es nicht bekannt wäre, daß bei solchen prophetischen Gemälden gewöhnlich der Volksglaube zum Grunde läge,] — „daß diese Idee von fortgesetzter Geschäftigkeit Christi im Todtenreiche nicht interessant genug sey;" [als wenn alle Ideen der Apostel noch immer großes Religionsinteresse für uns haben mußten] — „daß nicht abzusehen wäre, warum Christus nur den Gottlosen nach dieser Idee predigen sollte." [Allein die Frommen sind davon nicht ausgeschlossen; Petrus läßt auch ihnen durch

Digitized by Google

Christum das Evangelium im Hades predigen, K. IV, 6. Aber die Absicht des Apostels, auch ein Beispiel von Leidenden anzuführen (κακοποιοῦσι V. 17.), brachte es mit sich, daß er nur der Gottlosen hier gedachte. Und dazu wählte er gerade solche, die damals für die Verruchtesten gehalten wurden, weil ihre Verstockung die Sündfluth herbeiführte. Selbst diesen Verstocktesten, die mit Recht im tiefsten Orcus ihre Strafe litten, habe sich Christus als Herr dargestellt.] — Scheinbarer ist noch eine andere Einwendung: „der Gedanke, daß Christus der Seele nach bei Leben erhalten worden sey, (ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι), wäre höchst überflüssig; denn dieß sey ja der Fall bei allen Menschen, und hätte also nichts Besonderes bei Jesu seyn können." — Allein abgerechnet, daß dieß der Fall in vielen Stellen des N. T. ist, so findet man deutlich im Zusammenhange den Grund, warum der Apostel hier die gemeine Idee auf Christum anwendet. Theils führte ihn der Gegensatz von θανατωθεὶς und σαρκὶ darauf, theils bahnte er sich dadurch den Uebergang zu seiner Hauptabsicht, von dem Aufenthalte und den Geschäften Jesu im Hades zu reden, daß er dort auch den Geistern jener verstocktesten Ungläubigen zur Zeit Noahs (welche Petrus als Beispiel von leidenden Lasterhaften anführen wollte, weil er bei dieser Gelegenheit zugleich von Noah selbst und der Fluth, als einem Typus auf die Taufe reden konnte) das Evangelium verkündigt habe. Daß aber ζωοποιεῖσθαι allerdings auch von Erhaltung des Lebens gebraucht werden könne, habe ich schon in einer Anmerkung zu der Recension der oben allegirten Clausen'schen Schrift gegen Morus gezeigt *). Doch ist

*) Journ. f. theol. Literat. 1802. B. IV. St. 4. S. 423.

es nicht einmal zur Pottischen Ansicht dieser Stelle nothwendig, das ζωοποιεῖσθαι von Erhaltung des Lebens zu verstehen. Ueberseze man immerhin die Worte: θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι: — „Als bloßer Mensch wurde er getödtet, aber nach seiner höheren Würde, als Messias, wurde er wieder lebendig gemacht;" (obgleich die Logik gegen diesen Gegensatz Mancherlei zu erinnern haben möchte, denn die höhere Natur, welche gar nicht sterben konnte, ist doch nicht eigentlich wieder lebendig gemacht worden, sondern derselbe Mensch, der vorher getödtet worden war; doch — in den Schriften der Apostel darf man es mit den Gegensätzen nicht so genau nehmen; die Antithesen sind oft nur Spiele des Witzes) — so hindert das ja nichts, V. 19. vom Aufenthalte des Massias in Hades zu verstehen. Der Sinn ist alsdann dieser: „Als Messias, nach seiner höhern Natur und Würde (ἐν ᾧ sc. πνεύματι) gieng er hin in den Hades und predigte dort das Evangelium." Nur muß man alsdann annehmen, daß Petrus entweder keine besondere Seele bei Jesu angenommen, sondern, wie die ältesten Kirchenväter, geglaubt habe, der Logos habe die Stelle der Seele bei Jesu vertreten; oder daß er der besondern Seele Jesu den Logos zur Gesellschaft im Hades mitgegeben habe. Und dieses Letztere muß ja noch immer nach dem Kirchensystem angenommen werden, wenn man eine förmliche Trennung der Seele Jesu vom Körper in triduo mortis behauptet; denn der Logos hatte nichts mehr im todten Körper zu thun, wenn die Seele getrennt war; er mußte vielmehr bei der Seele Jesu bleiben, mit der er ja ohnehin nach dem System unzertrennlich verbunden ist: wo also die Seele in triduo mortis war,

Digitized by Google

da war auch der Logos *). — Doch verdient die Pottiſche Erklärung: „Chriſtus iſt zwar dem Leibe nach getödtet, aber der Seele nach bei Leben erhalten worden," theils wegen des natürlichen Gegenſatzes (σαρκὶ und πνεύματι), theils wegen des leichteren Zuſammenhangs mit dem 19. V. und den jüdiſchen Religionsideen, noch immer den Vorzug. — Nur muß noch einem Einwurfe begegnet werden, der gegen dieſe Erklärung, beſonders aus Luc. XVI. gemacht werden könnte. „Chriſtus mußte ja doch, jenen jüdiſchen Ideen zufolge, nach ſeinem Tode in denjenigen Theil des Hades kommen, in welchem ſich die abgeſchiedenen Seelen der Frommen befanden, alſo in das Paradies, wie Jeſus ſelbſt verſicherte, Luc. XXIII, 43. Nun aber war zwiſchen dieſer Abtheilung des Hades, dem Paradieſe und Tartarus, der Gehenna, worin ſich die abgeſchiedenen Seelen der Gottloſen befanden, nach Luc. XVI, 26. eine große Kluft befeſtigt, ſo daß man nicht aus einer Abtheilung in die andere kommen konnte. Folglich konnte auch Jeſus nicht zu jenen Geiſtern im Tartarus (πνεύματα ἐν τῇ φυλακῇ) kommen und dieſen predigen; wie doch nach der Pottiſchen Erklärung an-

*) Nur kann man nicht wohl annehmen, wenn man auch keinen bloßen Scheintod Jeſu behauptet, daß die Seele Jeſu ſich in der kurzen Zwiſchenzeit förmlich vom Körper getrennt, und ſich anderswohin begeben habe. Und ſo fällt auch der Aufenthalt Jeſu im Hades weg, als Glaubenslehre: es war bloß jüdiſche, auf Jeſum angewandte Idee. Und ſo müßte denn auch der Ausſpruch Jeſu, Luc. XXIII, 43 nur vom ſeligen Zuſtande Jeſu in dieſer Zwiſchenzeit, nicht von einer eigentlichen Ortsveränderung verſtanden werden. Allein die ganze Erzählung von dieſen Geſprächen der Miſſethäter am Kreuze iſt ſehr verdächtig.

genommen wird." Allein diese Kluft machte doch wohl nur eine Scheidewand zwischen gewöhnlichen Menschen-Seelen. Jesus konnte also nach der ihm beiwohnenden höhern Kraft, als Messias, dadurch nicht abgehalten werden, auch zu den Seelen im Tartarus zu kommen, und sich auch diesen als Herrn und Messias zu zeigen. Und dann fände sich auch noch ein anderer Ausweg, wenn man ihn nöthig finden sollte, um eine Consequenz in die Ideen des Petrus zu bringen. So gut, wie Abraham Luc. XVI. aus dem Paradiese mit dem reichen Manne in der Gehenna sprechen konnte: eben so gut hätte wohl auch Christus mit den Seelen in der Gehenna sich unterreden und ihnen das Evangelium predigen können, ohne das Paradies zu verlassen. Das πορευθεὶς gieng alsdann nur auf den Hingang Jesu in den Hades überhaupt, und nicht auf die Gehenna insbesondere, worauf sich nur das ἐκήρυξε bezöge. — Allein dieser Ausweg ist bei Christus nicht einmal nöthig, wenn man auch die Sache bloß nach Zeitideen beurtheilt. — Nach allen diesen Bemerkungen möchte also wohl die Pottische Erklärung unerschüttert fest stehen, und bei Weitem vor der Augustinischen, selbst nach der durch Morus und durch den oben (S. 248.) angegebenen bloß historischen Gesichtspunkt erhaltenen Verstärkung den Vorzug verdienen.

Kürzer und bündiger aber kann man wohl nicht den rechten Gesichtspunkt dieser Stelle fassen, als Herder in seiner Schrift von der Auferstehung (Riga, 1794) S. 71. f.

„Nach allem, was über die Stelle Petrus, (1 Petr. „III, 18. — IV, 6.): Er hat gepredigt den „Geistern im Gefängniß; auch den Todten „ist die frohliche Nachricht gebracht worden,

„gesagt ist, dünkt mir die natürlichste Erklärung diese: „Er, der hier ein Prophet, der Ankündiger eines neuen „Zeitraums der Wiederbringung war, war es auch dort: „denn nach den ältesten Begriffen that man „im Hades, was man hier gethan hatte. — „Selbst den ältesten Ungläubigen zur Zeit Noah, die „nach jüdischen Begriffen die Verstocktesten „gewesen waren, und gleichsam im tiefsten Winkel „des Orcus saßen, ist die Nachricht, daß er der „Herr sey, und zwar durch ihn selbst zugekommen. „Allem also, im Himmel, auf Erden und un„ter der Erde ist er als Sohn Gottes erwiesen *). „— — Was die Heiden von mehreren ihrer Helden „rühmten, daß sie zur Unterwelt haben drin„gen müssen, ehe sie zu den Sitzen der seli„gen Götter gelangten, das galt von ihm, dem „vom Hades Zurückgekehrten. Der hinuntergefah„ren ist, das ist derselbe, der hinaufgefahren „ist über alle Himmel, auf daß er alles er„fülle. Tod, wo ist dein Pfeil? Wo ist „deine Macht, Hades! Gelobt sey Gott, der „uns den Sieg gegeben durch Christum, un„sern Herrn. (Ephes. IV, 10. 1 Cor. XV, 55 — 57.)"

So harmonirt alles in der biblischen Theologie, wenn man nur den rechten historischen Gesichtspunkt faßt, und im N. T. nicht nur lauter Glaubenswahrheiten sucht, sondern vielmehr das Menschliche von dem Göttlichen sorgfältig unterscheidet, und das Göttliche nur auf eigentliche

*) Damit vergleiche man die aufklärende Parallelstelle Phil. II, 10. 11.

Digitized by Google

Religionswahrheiten einschränkt, welche ohnehin nur allein zu einer göttlichen Offenbarung geeignet sind. So ist auch da die Lehre von der Höllenfahrt Christi eine wahrhaft apostolische Lehre, aber erzeugt aus jüdischen Religionsbegriffen vom Scheol, und aus der Anwendung derselben auf Jesum als Messias, in seinem Mittelzustande zwischen seinem Tode und seiner Auferstehung, zu seiner eigenen Verherrlichung selbst im Todtenreiche, und sogar im Tartarus — vielleicht auch zum Heil der sich dort befindenden Unglücklichen, die der Messias — nach (wenigstens spätern) jüdischen Begriffen — aus dem Tartarus befreien sollte! Aber wer getraute sich wohl noch in unsern Tagen diese ganz jüdische Vorstellungsart zu einer christlichen Glaubenswahrheit zu stempeln? Ein neuer Beitrag zu meiner Antrittsrede in Altdorf im J. 1787 *): de iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae, regundisque recte utriusque finibus! — Jetzt mögen solche einleuchtende Beispiele den wichtigen Unterschied noch fester begründen, und dem Studium der Theologie eine immer liberalere Richtung geben! —

---

*) Vergl. den 2. Bd. Nr. IV.

XVIII.

Nachtrag
zu dem
vorigen Aufsatze über 1 Petr. III, 18. 19.

Der Wahrheit und Unparteilichkeit glaubt der Verfasser es schuldig zu seyn, nach nochmaliger Revision jenes Aufsatzes und Vergleichung mehrerer Schriften über diese Stelle, hier noch kurz zu bemerken: daß die Meinung derer, welche das κηρύσσειν auf die Zeiten Noahs beziehen, doch mild er, besonders nach Benson's Erklärung (in s. Paraphrase einiger Bücher des N. T. mit Anmerkungen, nach der Bambergerischen Uebersetzung, Bd. 3. S. 348.) und nach Rosenmüllers ältern Scholien z. d. St., vorgestellt werden könne, als es in vor. Abhandlung S. 246. f., in bloßer Beziehung auf die Vorstellungsart der alten Kirchenväter, geschehen ist. — Bei dieser Erklärungsart ist nemlich nicht nöthig anzunehmen, daß der Logos persönlich dem Noah den Auftrag gegeben habe: es ist genug, wenn er auf die Seele Noahs wirkte, und dieser im Geiste Christi predigte. Den alten Propheten schreibt aber Petrus selbst in diesem Briefe aus-

Digitized by Google

drücklich πνεῦμα χριστοῦ zu, K. I, 11. Und der λόγος wechselt daher auch bei den ältesten Kirchenvätern mit dem πνεῦμα ἅγιον und προφητικόν ab. Der Sinn der Stelle wäre alsdann dieser: „Dem Geiste nach predigte Christus zur Zeit Noahs, insofern Noah in seinem Geiste (d. h. von Christi Geist beseelt) predigte *)." — So ist allerdings der Sinn milder, und ist auch von einigen Auslegern wirklich so ausgedrückt worden. — Nur steht noch immer das πορευθεὶς entgegen: denn nach dieser Erklärung, wonach Andre, nur von Christi Geist beseelt, predigten, predigte doch Christus nicht selbst in Person. Und das heißt doch nach dem Sprachgebrauche: πορευθεὶς ἐκήρυξε. — Von einer andern hier versuchten Erklärung des πορευθεὶς weiter unten!) Und dann erwartet man doch auch, wenn ζωοποιηθεὶς V. 18. von der Wiederbelebung Jesu erklärt wird, weit eher, daß nun etwas erzählt werde, was darauf gefolgt ist, als was sich einige Jahrtausende vorher zugetragen hat. — Aus diesen Gründen muß ich noch immer die Pottische Erklärung vorziehen, sowie auch Hr. Prälat Dr. Rosenmüller in der neuen Ausgabe seiner Scholien über das N. T. (oder in den Supplementen

*) Daher conjecturirte man auch, daß ΝΩΕ entweder nach ἐν ᾧ καὶ ausgelassen worden sey, oder gar ursprünglich statt ΕΝΩι, gestanden habe. S. Biblioth. Anglic. T. X p 449. Babrdt aber (in s. neuest. Uebers. des N. T. Berlin, 1783.) versteht — freilich sehr allgemein — unter dem Geiste Christi den Geist der Vernunft, der zu jeder Zeit wirksam gewesen sey. So allgemein dachte gewiß der Apostel die Sache nicht, wenn gleich bei der Philosophie über Bibel ein so allgemeiner Satz, als Grundidee, das allein taugliche Resultat für die heutige christliche Religionstheorie seyn könnte.

zu den ältern Ausgaben derselben) die erstere Erklärungsart, die er sonst angenommen hatte, aufgegeben, und die Pottische vorgezogen hat. — Uebrigens gebe ich gern zu, daß die erstere Erklärungsart, besonders nach der soeben angegebenen mildern Darstellung, einen ganz leichten, passenden, und mit dem Folgenden sehr gut zusammenhängenden Sinn giebt, zumal, wenn man die Stelle historisch nach Zeitideen erklärt. Denn daß Petrus bey den πνευμασι ἐν τῇ φυλακῇ den jüdischen Zeitideen von den Giganten zur Zeit Henochs und Noahs, und deren Schicksale im Tartarus folge, ist kaum zu verkennen. Ob er aber gerade auf das Buch Henoch Rücksicht genommen habe, wie Heinsius *) glaubt, weil in diesem Buche beinahe dieselben Ausdrücke vorkommen, ist eine andere Frage. Dieses apokryphische Buch ist wohl spätern Ursprungs: aber die darin enthaltenen jüdischen Vorstellungen sind sehr alt, die sich wohl lange nur durch mündliche Tradition fortgepflanzt haben. Und dieser Tradition scheint auch hier Petrus zu folgen. —

Zum Beschlusse habe ich aber noch eine im vorigen Aufsatze übergangene Erklärung des πορευθεὶς ἐκήρυξε zu prüfen, welche in neuern Zeiten ganz vergessen zu seyn scheint, ob sie gleich aus dem hebräisch griechischen Sprachgebrauche sehr viel Schein für sich hat. Im Grunde gehört sie zwar zur erstern Erklärungsart, welche das πορευθεὶς ἐκήρυξε auf die Zeiten Noahs bezieht, nur nimmt sie bei πορευθεὶς keinen Pleonasmus an, sondern erläutert vielmehr das πορευθεὶς ἐκήρυξε aus einem bekannten He-

*) In s. Exercitatt. sacr. ad h. l. l. p. 604. sqq. ed. Lugdun. 1639. fol.

braiſmus. Nach Schöttgen in Hor. hebr. et talmud. Tom. I ad h. l. p. 1043. hat beſonders Moldenhawer in ſ. Erläuterungen ſchwerer Stellen des N. T. Th. IV. S. 55. dieſe Erklärung zu der ſeinigen gemacht. Schöttgen ſagt: Notandus hic est hebraismus, quo verbum הלך cum alio quodam verbo constructum continuationem et progressionem eius rei, de qua sermo est, indicat. Gen. VIII, 3. (הלוך ושוב) 2. Sam. V, 10. (הלוך וגדול).“. — Darauf gründet nun Moldenhawer ſeine Erklärung der Stelle: „Chriſtus hat fort und fort, oder reichlich geprediget: er hat nicht nur ein- und andermal, ſondern hundert und zwanzig Jahre gepredigt, oder im Predigen angehalten. Denn wenn das Gehen mit einem andern Zeitworte verbunden wird, ſo deutet es vielmals nur eine ununterbrochene Fortdauer an.“ — Dadurch werde, meint Moldenhawer, der Unglaube und die Halsſtarrigkeit der Zeitgenoſſen Noahs deſto auffallender, und man könne ſie nun nicht damit entſchuldigen, daß ihnen das Wort Gottes nicht ſo reichlich gepredigt worden wäre. — So ſteht nun πορευθεὶς vor ἐκήρυξε nicht mehr pleonaſtiſch, ſondern ſehr ſignificant. Dieſe eigne hebräiſche Redeform iſt aber auch ſchon längſt von Glaſſius in ſ. Philolog. sacr. ed. Dathe. T. I p. 274. bemerkt und mit einigen Beiſpielen erläutert worden; und Danz in ſ. Interpres §. 78. (ed. Tympe p. 145.), Schröder in ſ. Instit. ad fundam. lingu. hebr. Syntax. S. 3. Reg. 63. α. β. u. a. m. wiederholten dieſe Bemerkung *). — Allein

*) Dieſelbe Bedeutung leaen Glaß, Danz u. Schröder auch dem ילך bei. Allein dieß iſt unrichtig; denn theils wird ילך nicht ſo, wie הלך im Infinitiv und

mit dieſer Bemerkung iſt jene Bemerkung Schöttgens und Moldenhawers noch lange nicht gerechtfertigt. Die griechiſche Sprache des N. T. iſt ſolchen hebräiſch-artigen Redeformen und Conſtructionen genau nach der Sprache des Alexandriners im A. T. gebildet. Es kommt alſo darauf an, wie der Alexandriner jene oft vorkommende Conſtruction des הלך mit einem andern Verbum ins Griechiſche überträgt, und ob er in dieſem Falle πορευθεὶς, das in unſrer Stelle ſteht, für הָלוֹךְ und הוֹלֵךְ gebraucht. Der Sprachgebrauch iſt darin oft ſehr eigen. Allein daran dachten dieſe Ausleger nicht. Ueberhaupt aber habe ich noch nirgends eine genaue Unterſuchung über die verſchiedene Art, wie der Alexandriner jene eigene Redeform der Hebräer ins Griechiſche überträgt, gefunden, und ſie daher ſelbſt, mit Hülfe der Trommiſchen Concordanz der LXX und der Boſiſchen und Breitingeriſchen Ausgabe derſelben, genau und vollſtändig angeſtellt. Die Reſultate dieſer Unterſuchung, die ich nun mittheilen will, mögen zugleich zur Warnung dienen, daß man nicht ſogleich von einem Hebraismus im N. T. ſpreche, wenn man nicht die Fälle im Hebräiſchen und die Manier des Alexandriners genau unterſucht hat.

Gewöhnlich ſteht im Hebräiſchen das הלך im Infinitiv, wenn es in Verbindung mit einem andern Verbum die Fortſetzung oder Vermehrung aus-

---

Particip., ſondern nur im temp. finito und Imperativ mit andern Verbis verbunden; theils drückt alsdann ילך das eigentliche Gehen aus, wenn es gleich ſehr oft pleonaſtiſch ſteht) aber nicht die ununterbrochene Fortdauer oder ein Wachsthum, wie הלך in der ihm eigenen Redeform und Conſtruction.

drücken soll; z. B. 1 Mos. VII, 5. וַהַמַּיִם הָיוּ הָלוֹךְ וְחָסוֹר Zuweilen aber steht הלך ausdann auch im Participium; z. B. 2 Sam. III, 1. הָלוֹךְ וְחָזֵק דָּוִיד So auch noch 1 Sam. II, 26. XVII, 41. Esth. IX, 4. Prov. IV, 18. Jon. I, 11. Wenn nun der Alexandriner diese eigne hebräische Redeform in's Griechische übertragen soll, so gebraucht er in den meisten Fällen πορευόμενος, (nicht πορευθείς, eine einzige Stelle ausgenommen, worüber sich aber noch disputiren läßt: davon hernach!) und setzt das andre damit verbundene Verbum ebenfalls im Participium, oder auch zuweilen im Imperfectum. In einigen Stellen drückt er in diesem Falle entweder die beiden verbundenen Zeitwörter im Imperfectum aus; oder nur eines im Imperfectum und das andere im Participium. Aus dieser verschiedenen Verbindung entstehen nun sechs Fälle, wovon aber einige sehr selten sind, oder auch nur in einer oder der andern Originalausgabe der LXX vorkommen, nicht in allen zugleich, wie nun bei jedem einzelnen Falle angezeigt werden soll. Nach dieser Maxime des Alexandriners müßte daher, wenn 1 Petr. III, 19. das beständige Fortpredigen ausgedrückt seyn sollte, statt ἐν ᾧ καὶ — — πορευθεὶς ἐκήρυξε, stehen

1) entweder: ἐν ᾧ καὶ ἐπορεύετο s. ἐπορεύθη s. ἦλθε πορευόμενος καὶ κηρύσσων: nach dem Muster von Jos. VI, 9. Richt. IV, 24. XIV, 9. 1 Sam. XVII, 41. (in Alex. Ald et Compl.) XIX, 23. (in Alex. et Compl.) 2 Sam. V, 10. XIII, 19. XVI, 13. XVIII, 25.

2) oder: ἐν ᾧ καὶ πορευόμενος ἐκήρυσσε: sowie 1 Mos. VIII, 5. (in Alex. Ald. et Compl.

Digitized by Google

3) oder: ἐν ᾧ καὶ ἐπορεύετο πορευόμενος καὶ ἐκήρυσσε: ſo wie 1 Sam. XIV, 19. (in Rom. et Alex.)

4) oder: ἐν ᾧ καὶ ἐπορεύετο κηρύσσων: wie 1 Sam. II, 26. (in Alex et Ald.)

5) oder: ἐν ᾧ καὶ ἐπορεύετο καὶ ἐκήρυσσε: ſo wie 1 Sam. II, 26. (in ed. Compl.) 2 Sam. III, 1. Prov. IV, 18. Jona I, 11.

6) oder: ἐν ᾧ καὶ πορευόμενος ἐπορεύετο καὶ ἐκήρυσσε: wie 1 Sam. XIV, 19. (in ed. Compl.)

So verſchieden nun der Alexandriner jene hebräiſche Redeform auszudrücken pflegte (obgleich die Hälfte der angegebenen Fälle nicht auf ſeine Rechnung zu ſchreiben ſeyn möchte, da die Codd. ſo ſehr variiren): ſo ſieht man doch deutlich, daß er, wenn er die Participialconſtruction wählte, nur πορευόμενος, nie πορευθείς in den angeführten Stellen gebrauchte; und das andere damit verbundene Zeitwort entweder gleichfalls im Participium ſetzte, oder im Imperfectum, nirgends aber im Aoriſtus. Wende man nicht ein, daß es doch Eins ſey, ob πορευόμενος oder πορευθείς daſtehe. Ganz abgerechnet, daß der Aoriſtus nicht ſo geradezu, ſondern nur in beſtimmten Fällen, ſelbſt nach dem Genius der griechiſchen Sprache, für das Präſens geſetzt werden könne: ſo iſt hier eine ganz eigene hebräiſche Redeform, welche ins Griechiſche zu übertragen war. Und in einem ſolchen Falle muß der Ausleger des N. T. ſich genau an die Form halten, welche der Alexandriner gebrauchte, wenn er daraus eigne Redensarten und Conſtructionen des N. T. erläutern will; ſonſt verfährt er willkührlich; —

„Vielleicht brauchte aber der Alexandriner das πορευθεὶς gar nicht im A. T., sondern setzte immer nur πορευόμενος?“ So folgt aber noch immer nicht daraus, daß Petrus πορευθεὶς dafür setzen durfte; er mußte sich an die einmal recipirte Redeform halten. Allein dieselbe Alexandrinische Version, welche für הָלוֹךְ und הוֹלֵךְ in jener eignen Bedeutung immer nur πορευόμενος, und nie πορευθεὶς (eine einzige, aber noch zweifelhafte Stelle ausgenommen) setzte, brauchte πορευθεὶς so oft, sobald nur der eigentliche Begriff des Gehens ausgedrückt werden sollte, wo sowohl im Hebr. ילך als auch selbst הלך steht, (nur aber nicht in jener eignen Construction und Bedeutung,) z. B. Jos. XXIII, 16. καὶ πορευθέντες λατρεύσητε θεοῖς ἑτέροις (וחלכתם ועבדתם אלהים אחרים). Und für ילך im Futurum und im Imperativ stehet πορευθεὶς, z. B. 1. Bch. Mos. XXVII, 14. XLV, 28. 2 B. Mos. V, 17. 4 B. Mos. XIII, 27. 5 B. Mos. XXIX, 26. Jos. II, 1. u. s. w. Alles zum deutlichen Beweise, daß der Alexandriner für הָלוֹךְ und הוֹלֵךְ in jener eignen Construction und Bedeutung absichtlich nur πορευόμενος setzt; denn sonst hätte er ja eben so gut einmal auch πορευθεὶς setzen können; das er so oft für die gewöhnliche Bedeutung und Construction des ילך und הלך gebraucht. Um so weniger aber darf man 1 Petr. III, 19. bei πορευθεὶς eine Bedeutung annehmen, die nur πορευόμενος in einer gewissen Construction hat, da nicht einmal die beiden sonst so synonym hebr. Zeitwörter ילך und הלך nirgends in jenem Falle gleich gebraucht werden, und ילך nirgends in jener eignen Construction und Bedeutung des Zeitworts הלך vorkommt, sondern überall nur den eigentlichen Begriff des Gehens ausdrückt, wenn es gleich sehr oft in Verbindung mit einem andern Zeitworte nach einem gewöhnlichen Hebraismus pleona-

Digitized by Google

ſtiſch ſteht. — Auch würde, wenn ſogar πορευόμενος 1 Petr. III, 19. ſtünde, die angenommene Bedeutung noch ſehr problematiſch ſeyn; denn die Conſtruction entſpricht dem oben angegebenen zweiten Falle, der nur in einer Stelle 1 B. Moſ. VII, 5. — vorkommt, und da nicht einmal in allen Hauptausgaben; denn die Römiſche Ausgabe hat blos: „τὸ δὲ ὕδωρ ἠλαττονοῦτο," ohne das πορευόμενος. Und überdieß müßte noch nach jener Analogie ἐκήρυσσε, und nicht ἐκήρυξε, dabei ſtehen. Nirgends wird in dem Falle, wo der Hebraismus des הלוך ausgedrückt werden ſoll, πορευόμενος mit dem Aoriſtus des verbundenen Zeitworts conſtruirt, ſondern immer nur mit dem Imperfectum. Alſo ſelbſt der zweite Fall, der unſrer Stelle in der Conſtruction noch am ähnlichſten iſt, lautet ſehr verſchieden. Hier ſteht: πορευθεὶς ἐκήρυξε; und nach jener Analogie müßte es heiſſen: πορευόμενος ἐκήρυσσε. — Ein Andres aber wäre es, wenn es nach dem erſten Falle hieße: ἐν ᾧ καὶ ἐπορεύετο s. ἦλθε πορευόμενος καὶ κηρύσσων. „Da wäre erſt jener Hebraismus ſichtbar, und dann könnte man erſt mit Sicherheit die Stelle nach jenem Hebraismus erklären. Allein ſo iſt ja in der Stelle alles anders; und dieſe hat noch überdieß einen ſehr leichten Sinn, wenn man πορευθεὶς in ſeiner ganz gewöhnlichen und in der alexandriniſchen Verſion allein gebräuchlichen Bedeutung läßt. Wozu alſo eine auf Nichts geſtützte Aenderung ohne Noth? —

Doch man könnte ſich noch auf eine Stelle, 1 B. Moſ. XII, 9. berufen (dieß iſt jene Stelle, worauf ich ſchon oben anſpielte), wo die Worte: וַיִּסַּע אַבְרָם הָלוֹךְ וְנָסוֹעַ הַנֶּגְבָּה vom Alexandriner überſetzt worden ſind: καὶ ἀπῆρεν Ἀβρὰμ, καὶ πορευθεὶς ἐστρατοπέδευσεν ἐν τῇ ἐρήμῳ. Hier fänden wir

freilich πορευθεὶς ſtatt παρευόμενος für die eigene Bedeutung des הָלוֹךְ in der Verbindung mit וְנָסוֹעַ und dieſelbe Conſtruction, auch mit dem Aoriſtus des verbundenen Zeitworts (ἐξεπετάσθευσε), wie in der Stelle 1 Petr. III, 19. Allein da der Alexandriner ſonſt nirgends für jenen Hebraismus das πορευθεὶς gebraucht, ſondern nur πορευόμενος, und zwar, wie oben gezeigt worden iſt, abſichtlich, hingegen mit πορευθεὶς den eigentlichen Begriff des Gehens auszudrücken pflegt: ſo leitet uns ſchon dieß auf die Vermuthung, daß der Alexandriner hier wohl anders geleſen haben möchte. Finden wir nun, daß der Alexandriner dieſe Participialconſtruction des einen Zeitworts, beſonders des πορευθεὶς, mit dem temp. finit. des andern Zeitworts und zwar im Aorist. gewöhnlich da gebraucht, wo im Hebräiſchen zwei Futura mit dem ſogenannten ו convers. unmittelbar auf einander folgen, z. B. 1 B. Moſ. XXII, 19. XXIV, 10. XXVII, 14. 4 B. Moſ. XXIII, 26. 5. B. Moſ. XXIX, 25. u. ſ. w.; ſo wird es ſehr wahrſcheinlich, daß der Alexandriner hier ſtatt: הלך ונסע geleſen habe: וַיֵּלֶךְ וַיִּסַּע zumal da ה und וי ſowie כ und י in den alten Handſchriften leicht verwechſelt werden konnten. Auch für הנגבה ſcheint der Alexand. בערבה geleſen zu haben, weil er ἐν ἐρήμῳ überſetzt, wofür Aqu. νοτόνδε und Symm. εἰς νότον haben, welches Beides unſerm הנגבה beſſer entſpricht *). Geſetzt aber der Alexan-

*) Doch läßt ſich die Ueberſetzung ἐν ἐρήμῳ für הנגבה noch einigermaſſen aus dem Syriſchen und Samaritaniſchen rechtfertigen, wo נגב Trockenheit und Dürre bedeutet, ſowie es auch ad pellative vorkommt, Joſ. XV, 19. Richt. I, 15. (vergl. Michaelis supplem. ad Lex. Hebr. p. 1590. n. 1510.); nur ſcheint das ה artic. und das ה locale noch entgegen zu ſeyn. (Doch

driner hätte hier nicht anders gelesen, als in unserm hebräischen Texte steht, so könnte er vielleicht hier bloß ad sensum übersetzt haben, ohne den eigentlichen Hebraismus des הלוך durch πορευθεὶς ausdrücken zu wollen. Und so gäbe diese einzige Stelle doch nur eine sehr entfernte Möglichkeit eines ähnlichen Hebraismus des πορευθεὶς 1 Petr. III, 19., welche aber durch den weit öftern, ganz verschiedenen Gebrauch des πορευθεὶς (zur Bezeichnung des eigentlichen Gehens, nicht aber des Wachsthums und der Fortdauer) bei dem Alexandriner in die größte Unwahrscheinlichkeit dieses Hebraismus in der Stelle 1 Petr. III, 19. übergeht. Und so fiele doch alle Sicherheit der Anwendung jenes Hebraismus auf diese Stelle weg, zumal da die eigentliche und ganz gewöhnliche Bedeutung des πορευθεὶς hier einen sehr guten Sinn

---

kann das letztere ה auch den locum, in quo bezeichnen, oder gar nicht locale, sondern pleonasticum seyn; vergl. Hrn. Dr. Storrs treffliche Observationes ad analogiam et syntax. hebr. p. 321. Hingegen könnte ἐν τ. ἐρήμῳ auch für εἰς τὴν ἔρημον stehen, womit στρατοπεδεύειν 5 B. Mos. I, 40. wirklich construirt wird, wo εἰς τὴν ἔρημον dem hebr. המדברה entspricht.) Besser nimmt man aber wohl an, wenn man keine Veränderung der Lesart vorziehen will, daß der Alex. hier nur ad sensum übersetzt habe, weil Abraham wirklich in den ungebauten Theil (ἔρημον) von Palästina im nachherigen Stamme Juda gezogen war. Eben so hat er auch das נסע nur quoad sensum durch στρατοπεδεύειν übersetzt, da נסע eigentlich ein Lager abbrechen (evellere, avellere) bedeutet, und nicht ein Lager schlagen (στρατοπεδεύειν, Vielleicht wählte auch der Alexandr. das στρατοπεδεύειν, das zwar noch in einigen Stellen für נסע vorkommt, hier nur zur Abwechselung, da er unmittelbar vorher das erste נסע ganz richtig durch ἀπαίρειν gegeben hatte.

giebt. — Endlich bleiben die beiden Hauptschwierigkeiten der erstern nach Bochart gewöhnlich gewordenen Erklärungsart überhaupt (wornach das πορευθεὶς ἐκήρυξε auf die Zeiten Noahs gehen soll), noch immer auch bei dieser Erklärung: theils, daß Christus — eben durch den Ausdruck πορευθεὶς — als selbstpredigend vorgestellt würde, da er doch nicht zu jener Zeit als Person aufgetreten seyn kann; theils, daß man nach ζωοποιηθεὶς V. 18. eher etwas erwartet, was darauf gefolgt ist, als was schon lange vorher sich zugetragen haben soll. —

Alles dieß befestigt mich nun — da doch keine eigentliche Höllenfahrt Jesu vernünftiger Weise angenommen werden kann, indem sogar überhaupt jede Versetzung der Seele Jesu an einen andern Ort in der kurzen Zwischenzeit vor seiner Auferstehung (seinen wahren Tod auch völlig zugestanden) höchst unwahrscheinlich ist — in der Annahme der Potrischen Erklärung der Stelle, worin auch Rosenmüller, Ammon u. a. würdige Theologen mit mir übereinstimmen. Doch werden hoffentlich meine kleinen Nachträge zur bessern Würdigung der verschiedenen Gesichtspunkte dieser schweren Stelle und zur genauern Beurtheilung der dahin einschlagenden grammatischen und philologischen Fragen, welche bisher größtentheils ganz unerörtert geblieben sind, nicht überflüssig seyn. Ich blieb aber mit Fleiß nur bei den wichtigsten und scheinbarsten Erklärungsarten stehen: die übrigen, oft sehr sonderbaren und äusserst gezwungenen Versuche der Ausleger kann man in den criticis sacris, in Poli synopsis, in Wolfii cur. philolog. et crit. ad h. l. in Bensons paraphrast. Erklärung des N. T. übersetzt von Bamberger, B. 3. in einer besonderen, als

Anhang S. 345. ff., beigefügten Abhandlung, und in Potts bekanntem trefflichem Excurs über den desc. Chr. ad inferos in seinem epp. cathol. Vol. II. nachsehen.

XIX.

Ueber
1 Petr. III, 18. 19.
an Hrn. Dr. Vogel.

Kaum hätte ich geglaubt, noch etwas über diese Stelle sagen zu müssen, nachdem ich schon so viel darüber gesagt hatte. Aber die neue schätzbare Ansicht, welche Sie, Mein Verehrtester, in meinem Journal*) mit so viel Scharfsinn und Gelehrsamkeit und mit der Ihnen eignen glücklichen Combinationsgabe, von dieser Stelle, besonders in Verbindung mit der Parallelstelle K. IV, 6., gegeben haben, verbunden mit der freundschaftlichen Aufforderung, meine Bemerkungen darüber ebenfalls mit der Offenheit, womit Sie die von mir adoptirte Pottische Erklärung dieser Stelle

*) S. Journal f. theol. Literatur 1803. Bd. V. St. 4. S. 309 — 326.

Ihrer Kritik unterworfen haben, mitzutheilen, waren für mich ermunternd genug, mich einer neuen Untersuchung dieses Gegenstandes zu unterziehen und die Resultate derselben hier niederzulegen, in der schmeichelhaften Hoffnung, daß sowohl Sie selbst, Mein Theuerster, die Bemerkungen, die sich mir bei dieser neuen Untersuchung aufdrangen, gütig aufnehmen würden, als auch, daß das theologische Publikum, gereizt durch Ihre scharfsinnige Darstellung, es sich nicht verdrießen lassen würde, auf's neue in eine tiefere Untersuchung dieser exegetischen Frage mit mir einzugehen. —

Sie haben mich auf das vollkommenste überzeugt, daß, da 1 Petr. III, 18 genau mit K. 14, 1. f. zusammenhängt, es keines genauen Zusammenhangs des Petrinischen Räsonnements K. III, 19. ff. mit den vorhergehenden Versen bedürfe, sondern daß alles, was auf K. III, 18. folt, bis zu Ende dieses Kapitels, eine bloße Abschweifung des Apostels sey, welche der Gegensatz von σαρξ und πνευμα herbeiführte, und daß es großentheils als bloßes Spiel einer ungefähren Ideenassociation (dergleichen man ja mehrere in den apostolischen Briefen antrifft, die allen scharfen Zusammenhang ausschließen) zu betrachten sey; daß vielmehr Petrus erst K. IV, 1. den Faden wieder aufgefaßt habe, den er K. III, 18. fallen ließ. — Eben so vollkommen haben Sie mich, wenigstens in der Hauptsache, von Ihrer Ansicht der schweren Stelle 1 Petr. IV, 6. und von deren Parallelismus mit K. III, 19. überzeugt. Ich bin zwar selbst, noch ehe ich Ihren Aufsatz las, bey wiederholtem Nachdenken über die Stelle K. IV, 6. auf dieselbe Ansicht derselben, nur etwas allgemeiner gefaßt, als die leichteste und natürlichste, gekommen; allein, wenn auch dieß nicht wäre, und wenn ich auch nicht bey weiterem Nachschlagen dieselbe

Digitized by Google

Erklärung der Stelle 1 Petr. IV, 6. und denselben Gesichtspunkt, daß 1 Petr. III, 18. mit K. IV, 1. genau zusammenhänge und eigentlich hier erst fortlaufe, bey andern, ältern und neuern, Auslegern gefunden hätte: so würde doch schon Ihr bündiges Räsonnement für mich vollkommen befriedigend gewesen seyn. — Allein gerade Ihre treffende Erklärung der Stelle 1 Petr. IV, 6. und die gründliche Entwickelung des genauen Parallelismus dieser Stelle mit 1 Petr. III, 19. hat mich noch mehr in der Pottischen Erklärung der letztern Stelle bestärkt, die Sie doch eigentlich in Ihrem gelehrten Aufsatze bestreiten. Denn im Grunde haben Sie mir durch Ihre Ansicht der Stelle 1 Petr. IV, 6. nur ein starkes Argument mehr für meine bisherige Meinung von dem historischen Sinn der Stelle 1 Petr. III, 18. 19. mitgetheilt. Ueber diese Wirkung, welche Ihr vortrefflicher Aufsatz, ganz gegen Ihre Absicht, bey mir hervorgebracht hat, bin ich Ihnen nun Rechenschaft schuldig. Erlauben Sie mir daher zur Aufklärung dieses auffallenden Phänomens, daß ich Ihnen nun auf dem Wege Ihrer gelehrten Untersuchung Schritt vor Schritt folgen darf.

Zuerst kann ich mich nicht von den Gründen überzeugen, warum Petrus nicht die Vorstellung gehabt haben könne, Jesus habe im Scheol in jener Zwischenzeit gelehrt. Ich sehe nicht ein, wenn doch die jüdische Volksmeinung zugegeben wird, daß die Menschen ihre Lieblingsgeschäfte in der Unterwelt fortsetzen (S. 309.), wie die Auferstehung Jesu (S. 310.) einen so großen Unterschied in der Meinung seiner Schüler sollte gemacht haben. Freilich hätte Jesus nicht länger, als von Freitag Abends bis Sonntags früh im Scheol bleiben können; und dieß nöthigt

mich (vergl. S. 244. und 262.) und, wie ich mit Vergnügen sehe, auch Sie, an gar keine Entfernung der Seele Jesu aus dem Körper in einer so kurzen Zwischenzeit zu denken, so wie auch schon die alten Tübingischen Theologen in ihrer bekannten Controvers mit den Sächsischen Theologen, die eine förmliche διάςασιν animae Christi in triduo mortis behaupteten, eine bloße λύσιν annahmen, obgleich aus ganz andern Gründen und in ganz andrer Absicht bei den damaligen traurigen Ubiquitätsstreitigkeiten *). — Aber sollten wir wohl unsre Vorstellungsart und unsre Gesetze der Wahrscheinlichkeit auch den Aposteln, zumal in außerwesentlichen Dogmen, zum Gesetze machen dürfen? Haben doch die meisten christlichen Lehrer von Justinus Martyr, Irenäus und Tertullian**) an bis auf die neusten Zeiten einen wirklichen Aufenthalt der Seele Jesu im Hades, während der Zwischenzeit zwischen dem Tode und der Auferstehung Jesu, ganz ernstlich und zuversichtlich behauptet ***). Und so viele glauben dieß noch, und halten die Gegenmeinung für heterodox. — Allein ich getraue mir sogar den Beweis zu übernehmen, daß Petrus die Sache sich nicht wohl anders denken konnte, und daß er sie sich wirklich so gedacht habe. Glaubte Petrus den wirklichen Tod Jesu, so

*) S. Baumgartens Untersuchung theologischer Streitigkeiten B. II. S. 332. ff. und Cotta in s. Ausgabe von Gerhardi loc. theol. T. IV. diss. II. p. 77. sq.

**) Die hierher gehörigen Stellen dieser Kirchenväter sehe man in Pott's epp. cath. vol. II. Excurs. III. p. 289. sqq.

***) Vergl. Deetelmaieri histor. dogm. de descensu Christi ad inferos litteraria. 1741. 8. ed. 2. emend. et auct. 1762.

mußte er auch, als Jude, eine Trennung der Seele Jesu von dem Körper, worein man ja den Tod setzte, annehmen: der Körper kam in das Grab, die Seele, das πνεῦμα, in das Scheol. Und in diesem Glauben mußte sogar Petrus durch einen eignen und bestimmten Ausspruch Jesu gegen den einen Mitgekreuzigten (Luc. XXIII, 43.): „Heute wirst du mit mir im Paradiese seyn," bestärkt werden, wenn anders diese Erzählung selbst ächt ist. Daß aber Petrus wirklich und zuversichtlich den Aufenthalt der Seele Jesu nach seinem Tode im Hades geglaubt habe, erhellt ganz deutlich aus Apostelg. II, 31. (wie ich schon S. 248. angemerkt habe) wo Petrus in Beziehung auf Ps. XVI, 10. ausdrücklich sagt: „Οὐ κατελείφθη ἡ ψυχὴ αὐτοῦ εἰς ᾅδου, οὐδὲ ἡ σὰρξ αὐτοῦ εἶδε διαφθοράν." Das erste geht offenbar auf die Seele Jesu, die nach dem Tode Jesu nicht im Hades geblieben sey. Also war sie doch im Hades; nur blieb sie nicht darin. — Dieß war auch die gemeine Meinung der ältesten Kirchenväter; und eine solche Uebereinstimmung läßt uns immer auf eine apostolische Tradition schließen. Man könnte zwar einwenden, daß man den Descensus Christi ad inferos in keinem alten Symbolum vor dem vierten Jahrhundert finde, sondern zuerst in dem Arianischen Symb. Arimin. und in dem Symb. Aquilej. Allein es ist bekannt, das die Erweiterungen der Symbole immer gewisse Veranlassungen hatten in besonderen Meinungen, denen die katholische Kirche widersprechen wollte. Und so fand man erst den Grund zu diesem Zusatze (descendit ad inferos) in dem Apollinarismus, den man dadurch beseitigen wollte. Längst aber war es schon Meinung der ältern Kirchenlehrer, ohne daß damit überall entschieden wurde, ob Christus eine besondere Seele gehabt habe, da ja der Logos die Stelle der Seele bey

Digitized by Google

Jesu vertreten konnte; welches wohl die Meinung der meisten ältesten Kirchenväter gewesen ist, bis auf Origenes, der zuerst bestimmt eine besondere Seele Christi lehrte *). Kurz es war gemeine Meinung der ältesten Kirchenlehrer: das πνεῦμα χριστ̃ war in triduo mortis im Hades, ohne daß dieses πνεῦμα überall näher bestimmt wurde **). Und wenn man auch darunter den Logos verstand, so betrachtete man doch diesen hier als Seele, weil er die Stelle der Seele nach dieser Meinung vertrat.

Da nun der Glaube des Petrus, daß Christus nach seinem Tode im Hades gewesen sey, wohl entschieden seyn möchte, so käme es also nur noch auf den andern Punkt an, ob auch Petrus geglaubt habe, „Jesus habe im Hades gelehrt oder das Evangelium gepredigt." Denn κηρύσσειν ist hier doch wohl so viel als εὐαγγελίζεσθαι). — Es kann zwar allerdings seyn, daß Petrus den Geschäften Jesu im Hades einen größeren Umfang gegeben und nicht geglaubt habe, Christus habe dort nichts weiter gethan, als bloß Lehrvorträge gehalten. Diese Einschränkung der Geschäfte Jesu im Hades gehört auch nicht nothwendig zur Pottischen Erklärung; Jesus kann nach Petri Glauben die bußfertigen Sünder, die das gepredigte Evangelium angenommen, auch aus dem Tartarus befreit haben (S. 310.). Genug zur Rechtfertigung der Pottischen Erklärung, wenn nur er-

*) S. Plank's observationes in primam doctrinae de naturis Christi historiam (Goett 1787. 1789.) recus. in commentatt. theol. ed. a Velthusen, Kuinoel et Ruperti. Vol. I.

**) Vergl. Münscher's Handbuch der christl. Dogmengeschichte. B. 2. S. 216. ff.

Digitized by Google

wiesen werden kann, daß Christus nach Petri Meinung wirklich im Hades gelehrt, d. h. das Evangelium gepredigt habe. Nur schränke man das Lehren und Predigen Jesu im Hades nicht auf bloße dogmatische und moralische Lehrvorträge ein, sondern denke vielmehr bey dem κηρύσσειν an das εὐαγγελίζεσθαι, welches beides bey Petrus (1 Petri III, 19. vergl. IV, 6.) und auch in andern Stellen des N. T. synonym ist, (wie S. 316. sehr treffend ausgeführt wird) — also gerade an das Hauptgeschäft Jesu auf Erden, „den Menschen unter der Bedingung der Besserung (μετάνοια) und der Annahme seiner Lehre (πίστις) die Gnade Gottes anzubieten.“ Gesetzt also, die Pottische Erklärung ließe kein andres Geschäft Jesu im Hades zu (obgleich bekanntlich unius positio nicht sogleich exclusio alterius ist), als daß er dort sein Hauptgeschäft auf Erden — das Lehren, d. h. das Evangelium predigen — fortgesetzt habe: so kann ich doch darin wirklich keine Unmöglichkeit (S. 310.) finden. Es bedarf ja nicht erst erinnert zu werden, daß man bey bloß historischen Untersuchungen, wie die gegenwärtige ist, sein eignes Gedankensystem ganz verläugnen, und sich bloß in jene Zeitideen zu versetzen suchen müsse, wenn auch diese uns noch so sonderbar vorkommen sollte *). — Ohne-

*) Es möchte hier wohl nicht unpassend seyn, eine Herzenserleichterung des großen Semler's zu 1 Petr. IV, 6. (in s. Paraphrasis in epist. 1. Petri Hal. 1783. 8. p. 201, sq.) wieder in's Andenken zu bringen. „Hoc prae me fero, falsam esse regulam, quae hoc occupat, in libris sacris non occurere tales sententias, quibus Christiani posteriores et perfectioribus non possint ipsi accedere, aut quas non possint isto in loco omnino relinquere. Isti tirones christianismi debent

Digitized by Google

hin ist es gar nicht unwahrscheinlich, daß jener Ausspruch Jesu (S. 310.): „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden," Matth. XXVIII, 18. nur auf das geistliche Reich Jesu gehe; denn nur von diesem ist in den folgenden Versen die Rede. Dieß wird um so wahrscheinlicher, wenn man damit die Schlüssel des Himmelreiches (das ist doch auch ἐξουσία ἐν οὐρανῷ) vergleicht, welche Jesus sogar dem Petrus Matth. XVI, 19., so wie seinen Schülern überhaupt K. XVIII, 18. übergab. Und diese den Aposteln gegebene Macht ging doch offenbar nur auf die Aufnahme in die christliche Kirche, auf das geistliche Messiasreich, das auch selbst Himmelreich (βασιλεία τῶν οὐρανῶν) sehr oft im N. T. heißt. Die jüdischen Ausdrücke und Bilder vom Messiasreiche werden hier nur von Jesu gebraucht, um geistigere

---

tirociniorum specimina prodere, ut sint tirones; perfectissima cognitio est temporum et christianorum posteriorum. Itaque malim fateri, me non intelligere satis tales partes locales, historicas, transeuntes, atque hominibus eius temporis proprias, quam inferre talem sensum, qui sit mihi clarus. Nec enim negare possum, locum habuisse istos inter Iudaeos graecos aliquam mytho ogiam, quae ex variis additiouibus comminiscentium sensim coiit. In illa igitur etiam satis opportune locus esse potuit talibus imaginibns de Messiae provincia, ratione mortuorum istorum, qui viuendo attingere tempus Messiae non potuerant. His iam lectoribus Petrus operam dare potuit similiter, ut Paulus fatetur, se σαρκικοῖς dedisse operam, atque Iudaeum se fuisse Iudaeis, graecum vero gracis. Ista prior pars, Iudaeis fui Iudaeus, haud dubie complectitur ideas Iudaeis quasi domesticas."

Digitized by Google

Begriffe damit zu bezeichnen. Aber zu diesem geistlichen Reiche Christi gehört vorzüglich das Lehren und Predigen des Evangeliums. — Und wenn auch Christus Matth. XXVIII, 18. unter der Macht im Himmel und auf Erden mehr verstanden hat, als sein geistliches Messiasreich, und wenn er auch alles dabei dachte, was seine Apostel nachher dabey gedacht haben, so dürfen wir doch nicht übersehen, daß Jesus diesen Ausspruch nach seiner Auferstehung, kurz vor seiner Entfernung von der Erde gethan habe, daß also auch dieser Ausspruch nicht sogleich auf seine vorhergegangenen Verhältnisse auf Erden und unmittelbar nach seinem Tode, aber noch vor seiner Auferstehung, ausgedehnt werden dürfe. — Wenn also auch Petrus das Geschäft Jesu im Hades bloß auf das Lehren und Predigen (das man aber nur in dem vollen Sinne des εὐαγγελίζεσθαι zu nehmen hat; s. oben S. 424.) nach der Pottischen Erklärung eingeschränkt haben sollte, so stand gewiß dieser Glaube des Apostels nicht in Widerspruch mit jenem Ausspruche Jesu Matth. XXVIII, 18., wir mögen nun diesen bloß von seinem geistlichen Reiche auf Erden, oder auch, nach der gewöhnlichen Meinung, von seiner himmlischen Herrschaft verstehen. Allein hierher gehört eigentlich gar nicht die Untersuchung über den, größern oder kleinern, Umfang, den die Geschäfte Jesu im Hades nach der Meinung des Petrus gehabt haben mögen; sondern nur die Frage: „Ob nach der Vorstellungsart Petri Jesus im Hades gelehrt und das Evangelium gepredigt, (das heißt die Gnade Gottes unter der Bedingung der Buße und des Glaubens den abgeschiedenen Seelen im Tartarus angekündigt, folglich sein Hauptgeschäft auf Erden, Lehren und Predigen, auch im Scheol fortgesetzt habe?" Dafür aber streiten mehrere Gründe. Es war nicht nur die gute Mei-

Digitized by Google

nung der Juden, daß jeder seine Lieblingsgeschäfte im Scheol fortsetze; sondern Petrus hat auch Jesum wirklich, wie wir oben gezeigt haben, nach seinem Tode, der Seele nach, im Hades gedacht, und konnte ihn doch dort gewiß nicht unthätig denken. Wie sollte aber Petrus Jesum im Hades anders thätig denken, als lehrend und das Evangelium predigend, nach seinem Hauptgeschäfte, das er auf Erden hatte. In seinem Leben predigte er den Lebenden; in seinem Tode predigte er den Todten: lebend und todt blieb also Jesus seinem Hauptgeschäfte treu. Dieß ist gewiß der leichteste und natürlichste Sinn der Stelle 1 Petr. III, 19.; und auch die schwere Stelle K. IV, 6. „εἰς τοῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη," (worüber weiter unten mehr gesagt werden soll) wird am leichtesten von diesem Geschäfte Jesu im Hades nach Petri Meinung erklärt. So klären alsdenn beide Stellen K. III, 19. und IV, 6. einander wechselsweise vortrefflich auf. Daher finden wir auch dieselbe Idee bei den ältesten Kirchenvätern Justin, dem Märtyrer, Irenäus, Tertullian und Clemens von Alexandrien *), der spätern nicht zu gedenken. Alle diese stimmen zugleich in dem Glauben überein, daß dieß unmittelbar nach dem Tode, bey seinem Aufenthalt im Hades, und zu keiner andern Zeit, geschehen sey; und dieß ist auch gewiß der natürlichste Sinn der Stelle 1 Petr. III, 19. nach ihrem genauen Zusammenhange mit V. 18. und dem Gegensatze: θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι. — Doch davon mehr am Schluße dieses Aufsatzes! —

*) Die hierher gehörigen Stellen hat Hr. Abt Pott gesammelt in epp. cath. Vol. II. p. 290. 291.

Digitized by Google

Was den Zusammenhang betrifft, so würde allerdings Petrus, wenn der Abschnitt V. 18 ff. Belege zu dem V. 17. ausgedrückten Satze enthalten sollte, weit deutlicher geschrieben haben, wenn die ἀγαθοποιοῦντες und die κακοποιοῦντες in diesem Abschnitte einander bestimmter entgegengesetzt worden wären (S. 311.). Allein kann man auch solche Forderungen an die Apostel machen? besonders an Petrus, dessen Schreibart ohnehin einer Schraube ohne Ende gleicht, wo immer ein Satz an den andern gekettet wird, wenn auch die so zusammengeketteten Sätze in ganz entgegengesetztem Verhältniß stehen sollten? Und mußte es damals nicht vielmehr recht künstlich scheinen, die Beispiele der ἀγαθοποιούντων und der κακοποιούντων so an einander zu hängen, daß sie in einem Hauptsatze neben einander fortliefen? Allein was auch für eine Ideenverknüpfung die wahre seyn möge, (denn bey einer so verwickelten Schreibart (S. 312.) läßt sich nichts mit Gewißheit entscheiden) so verschlägt dieß nichts im geringsten bey der Beistimmung der einzelnen Zeitideen V. 19. Und insofern vermag ich nicht einzusehen, wie der Zusammenhang der Pottischen Erklärung ungünstig sey (S. 310.). — Doch gestehe ich gern, und habe es gleich Anfangs dankbar gerühmt, daß die S. 313. vorgeschlagene Verbindung des Ganzen (obgleich ohne allen Nachtheil der Pottischen Erklärung) bey weitem den Vorzug verdiene. Jedem Unbefangenen muß die genaue Verbindung des Satzes K. III. 18. Χριστὸς - - ἔπαθε - - ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ, mit dem andern K IV, 1. Χριστοῦ οὖν παθόντος - - καὶ ὑμεῖς τὴν αὐτὴν ἔννοιαν ὁπλίσασθε, einleuchten. Petrus spinnt K. IV, 1. den Faden wieder an, den er K. III, 18. abgerissen hatte*). Dennoch aber könnte K. III, 18

*) Daher haben auch die neuesten und besten Ausleger

ff. mit V. 17. genau zusammenhängen und Beispiele zu jenem Satze liefern, und der Apostel könnte doch K. IV, 1. den Gedanken von den unschuldigen Leiden Jesu V. 18. wieder auffassen und dieses Beispiel zur Nachahmung aufstellen. Dies steht nicht in Widerspruch. Allein es bleiben doch immer einige Schwierigkeiten des Zusammenhangs, und in sofern ist es allerdings besser, alles übrige vom Schlusse des 18. Verses an bis zu Ende des Kapitels als bloße Abschweifung zu betrachten, auf welche Petrus durch den Gegensatz von σὰρξ und πνεῦμα *) geleitet worden. Ein Gedanke kettete sich unwillkührlich an den andern, und Petrus überließ sich seinem Ideenspiel bis auf K. IV, 1., wo er — digressione finita — (wie Estius sagt) — zu dem K. III, 18. abgebrochenen Hauptgedanken wieder zurückkehrte. — Allein um so leichter wird nun die Pottische Erklärung von K. III, 18 ff.,

---

diese Beziehung K. IV, 1 f. auf K. III, 18. anerkannt, Benson in s. Paraphrasen zu K. IV, 1. Michaelis in s. Anmerkungen zu d. St. Rosenmüller in s. Scholiis ad h. l. Pott in epp. cath. Vol. II. ad h. l. Augusti in s. Uebersetzung u. Erklärung d. kathol. Briefe, Th. I, S. 246. Und schon Estius sagt zu c. IV, 1. „Digressione finita redit Petrus ad mentionem passionis Christi.“ —

*) Daß πνεῦμα hier das vollkommnere Leben, σὰρξ das unvollkommene Leben bedeuten solle, S. 314.) kann ich nicht wahrscheinlich finden, wenn gleich die Bedeutung an sich möglich ist. Nicht nur steht θανατωθεὶς und ζωοποιηθεὶς entgegen, sondern auch σαρκὶ, K. IV, 1., das offenbar dort den Leib bedeutet. Daher muß auch V. 6. σὰρξ vom Leibe, und πνεῦμα von der Seele verstanden werden, folglich auch K. III, 18. 19., das ohnehin mit K. IV., 6. parallel ist.

Digitized by Google

da alle die auf V. 18. folgenden Sätze zu einer zufälligen Ideenverknüpfung gehören und eine eigentliche Digression ausmachen, deren Zusammenhang mit dem Vorhergehenden nicht erst gezeigt werden darf. Die Pottische Erklärung verliert eben durch diese Ansicht des ganzen Abschnitts V. 19 — 22. als einer Digression eine S. 311. urgirte Hauptschwierigkeit. Folglich kann auch dieser, allerdings vorzüglicher, Zusammenhang der Petrinischen Gedanken der Pottischen Erklärung nichts weniger als ungünstig seyn. —

In Ansehung der schweren Stelle 1 Petr. IV, 6. habe ich schon oben erklärt, daß ich in der Hauptsache jetzt ganz Ihrer S. 315 ff. gegebenen Erklärung beipflichte. Sonst erklärte ich die Stelle von den Frommen, welche um ihrer Religion willen auf Erden leiden mußten, aber nun dafür desto glücklicher waren *); auf welche Erklärung ich B. X. S. 441. anspielte. Allein da ich nachher, eben als ich Ihre Gedanken darüber forschend lesen wollte, noch einmal die Stelle im Zusammenhang studierte, so drang sich auch mir die Erklärung, die Sie vorziehen, als die leichteste und natürlichste von selbst auf, nur daß ich die Stelle allgemeiner von den Seelen der Verstorbenen im Hades überhaupt verstehen zu müssen glaubte, obgleich mit besonderer Beziehung auf jene in der Sündfluth Umge-

*) Man findet diese Erklärung sehr scheinbar ausgeführt in Moldenhawers Erläuterung des N. T. Th. IV, S. 59 f., und Hr. Dr. Dolz hält noch diese Erklärung für die unseren jetzigen Begriffen angemessenere, in s. Erläuterungen z. N. T. Heft V. S. 128. Auch Morus hat diese Erklärung vorgezogen und sehr scheinbar durch den Zusammenhang zu begründen gesucht (v. Mori Praelection. ad h. l.).

Digitized by Google

kommenen; und ich freute mich nachher nicht wenig, daß Sie diese Stelle, der Hauptsache nach, eben so ansahen, als ich sie jetzt ansehen muß. Ich adoptire also ganz die S. 317. gegebene Erklärung: „Den Seelen der Menschen, die in der Sündfluth umgekommen waren (ἐκρίθησαν κατ' ἄνθρωπ σαρκί) **) hat Jesus die erfreuliche Ankündigung gebracht, daß sie selig werden sollen (ζῶσι κατὰ θεὸν πνεύματι);" nur daß ich, wie gesagt, den hier angegebenen Sinn des ersten Satzes nur als Anspielung in der Stelle finde, den Satz selbst aber etwas allgemeiner fasse, wovon ich den Grund weiter unten angeben will. Diese Erklärung darf auch um so weniger befremden,

---

*) κριθῶσι steht offenbar für κριθέντες (i. q. κατακριθέντες) oder: καίπερ κριθῶσι, wie Hr Abt Pott zu d. St. richtig bemerkt. Als eine sehr passende Parallelstelle kann man wohl 1 Kor V, 5. betrachten: „παραδοῦναι τον τοιοῦτον τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκὸς, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ." (vergl. Matth X, 28) — Zachariä gab in s. Paraphrase der kathol. Briefe von 1 Petr. IV, 6. gerade dieselbe Erklärung; er vergleicht auch diese Stelle mit K. III, 19. Nur versteht er sehr gezwungen das διεσώθησαν K III, 20. von der Bekehrung dieser im Wasser Umgekommenen; das aber gar nicht in den Zusammenhang paßt. Auch Hr. Dr. Stolz führt a. a. O diese Erklärung als den Meinungen jenes Zeitalters angemessen an. Selbst Ittig in s. diss. de evangelio mortuis annunciato ad 1 Petr. IV, 6., so sehr er auch gegen diese Erklärung eifert und nicht einmal einen Parallelismus zwischen 1 Petr. III, 19. und IV, 6. zugeben will, muß doch eingestehen, daß sie dem ersten Anschein nach die leichteste und in dem Zusammenhange passendste sey. (v. Itigii exercitation. theolog enneas. Lips. 1702. 8. p. 269 sqq.)

Digitized by Google

da schon mehrere alte Ausleger der griechischen und lateinischen Kirche Ambrosiaster, (Hilarius) Jebius und Oekumenius *) diese Stelle ausdrücklich eben so erklärt haben; und wahrscheinlich ist die in öffentlichen und Privatschriften der alten griechischen Kirche herrschende Meinung: Christus sey in den Hades gegangen, um dort das Evangelium zu predigen und die Seelen der Verstorbenen zu befreien **), aus derselben Ansicht der Stelle 1 Petr. III, 18. 19. und IV, 6. entstanden ***). — Auch Luther hatte diese

---

*) Die Stellen dieser alten Erklärer hat Ittig in der vorher genannten Dissertation (Exercitatt. theol. enneas p. 275. sqq.) angeführt.

**) Man findet diese Meinung in dem Triodium, Pentecostale und in den Synaxarien der griechischen Kirche (wie Leo Allatius de libris eccles. Graecor. diss. II. p. 240 308. angiebt); und von den griechischen Kirchenvätern gehören hierher Irenäus, Clemens Alex., Origenes, Johannes Damascen. u. a., deren Stellen man bey Ittig (a. a. O. S. 285. ff.) nachsehen kann.

***) Mit Recht sagt daher Buddeus in s. Instit. theol. dogmat. T. II. p. 1087. „Plurimi sane veterum crediderunt, Christum ideo ad inferos descendisse, ut animas homiuum, quae ibi capitivae tenebantur, inde educeret atque in libertatem adsereret; quae opinio dici non potest, quam multos in veteri ecclesia habeat defensores. Hoc tamen inter eos intercedit discrimen, quod alii quasdam tantum, alii autem omnes omnino omnium hominum animas, quae tempore isto in inferno fuerint, per Christum inde eductas liberatasque existimarent. — — Sive autem omnium, sive quarundam saltem animarum liberationem per descensum Christi ad inferos factam adsererent, in eo tamen consentiebant, Christum animabus

Erklärung (nur blieb er sich nicht gleich; anderswo erklärt er die Stelle wieder anders, s. Ittig l. c. p. 326 sqq.); ferner Piscator u. a. m. Und wenn auch die Kirchenväter, und die ältesten protestantischen Ausleger über die Absicht der Höllenfahrt Jesu verschieden denken, so stimmen doch bei weitem die Meisten darin mit einander überein, daß Christus nach dieser Stelle 1 Petr. IV, 6. im Hades das Evangelium gepredigt habe *). — Zwar ward diese Erklärung der Stelle sowohl von katholischen Schriftstellern, Bellarmin, Estius u. a. sehr urgirt, um daraus das Fegfeuer, wohl auch den Limbus patrum zu beweisen, so wie von Petersen und seinen Anhängern zum Beweise ihrer Lehre vom ewigen Evangelium; allein alles dieß kann uns nicht hindern, eine Erklärung vorzuziehen, welche außer so starken innern Gründen auch noch so große und alte Autoritäten für sich hat. — Nur in

---

in inferno constitutis evangelium adnuntiasse; eoque referebant verba Petri: εἰς τοῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη, I. ep. IV, 6.“ — Desto sonderbarer ist es, wenn gleich verschiedene Kirchenväter noch andre Meinungen von den Absichten der Höllenfahrt Jesu hatten, (die man bey Ittig a. a. O p. 293 ff. nachsehen kann) daß jene ganz gewöhnliche Meinung der griechischen Kirche von Augustin in Haeres. LXXIX und von Philastrius in Haeres XXII. (Gewöhnlich wird Haer, XXI. citirt, aber in der Ausg. des Fabricius ists Haer. XXII.) unter die Ketzereien gezählt worden ist. Dafür rechnete aber Isidorus Hispalensis (Origg. l. VIII, c. 5) diejenigen unter die Ketzer, die diese Befreiung der Seelen durch Christum bey seiner Höllenfahrt läugneten. —

*) S. Ittig in d. angef. Dissertation, wo alle Erklärungsarten dieser Stelle sorgfältig gesammelt sind.

einigen Nebenpunkten nöthigt mich mein exegetisches Gefühl von der oben aufgestellten Erklärung dieser Stelle abzuweichen. Erstlich kann ich mich nicht überzeugen, daß εἰς τοῦτο für τοῦτο schlechtweg stehen soll. Man findet gewiß keinen ähnlichen Fall, wo bei der Formel εἰς τοῦτο die Präposition εἰς pleonastisch steht, zumal wenn nicht εἶναι, γίνεσθαι u. dgl. darauf folgt, sondern ein Verbum, das einen Akt bezeichnet, wie hier εὐαγγελίζεσθαι. Die Stelle 1 Kor. IV, 3. und die Bemerkung des Vorst de hebraismis N. T. gehört wohl nicht hierher, denn sie bezieht sich auf die Construction des hebr. ל mit הָיָה; und selbst in dieser hebräischen Construction steht das ל nicht ganz pleonastisch, ob es gleich in der Uebersetzung, ohne Nachtheil des Hauptgedanken, übergangen werden kann. Die Formel εἰς τοῦτο hat also gewiß hier ihre gewöhnliche Bedeutung: Deßwegen *); und bei εὐηγγελίσθη ist höchstens eine gewöhnliche Ellipse des Conjugati — **) εὐαγγέλιον; diese ist aber nicht einmal hier nöthig, denn das εὐηγγελίσθη an sich kann schon so viel seyn, als

*) Auch alle alten Uebersetzungen in der Walton'schen Polyglotte haben diese gewöhnliche Bedeutung des εἰς τοῦτο beibehalten; und eben so wenig sind mir ältere oder neuere gelehrte Ausleger bekannt, welche diese Bedeutung hier verlassen und das εἰς vor τοῦτο pleonastisch genommen hätten. Doch wenn es auch einige gäbe, so würde mir mein exegetisches Gefühl nie erlauben, ihnen beizutreten, weil hier der Grund des Hebraismus gänzlich fehlt, der immer im Geist der hebräischen Sprache aufgesucht werden muß.

**) v. Glassii philol. sacr, T. I. ed. Dathe, p. 624. sqq. Andere, alte und neue, Ausleger ergänzen bey εὐηγγελίσθη sehr gezwungen: Χριστός.

τὸ εὐαγγέλιον ἐκηρύχθη. — Ferner ist es mir unwahrscheinlich, daß K. IV, 6. mit dem vorhergehenden 5. V. in keiner Verbindung stehen solle; ich finde vielmehr den genauesten Zusammenhang dieser beiden Verse; worauf uns ohnehin schon die natürliche und gewöhnliche Bedeutung des εἰς τοῦτο führet, die Partikel γάρ V. 6. ganz abgerechnet. V. 5. heißt es: Alle müssen dereinst Rechenschaft geben dem, der Lebende und Todte richten wird. Dieser Ausdruck: Lebende und Todte führte nun den 6ten V. herbey. Die ζῶντες sind die damals Lebenden; die νεκροὶ die damals schon Verstorbenen. Keiner von diesen Lebenden und Todten soll nun eine Entschuldigung haben. Von den Lebenden versteht sich's von selbst, denn diesen wurde ja das Evangelium von Jesu und den Aposteln gepredigt; deßwegen hielt sich auch der Apostel dabey nicht auf. Aber von den Todten, d. h. von den Seelen der Verstorbenen im Hades, die ja von dem Evangelium Jesu und der Apostel nichts wußten, konnte es zweifelhaft scheinen, wie diese am Gerichtstage keine Entschuldigung haben sollten. Daher setzte der Apostel V. 6. hinzu: „Denn gerade in der Absicht (εἰς τοῦτο γάρ) ist das Evangelium den Verstorbenen von Jesu gepredigt worden, damit auch sie die Gnade Gottes annehmen, und dadurch, wenn sie gleich dem Leibe nach vor Menschen auf dieser Welt gestraft worden sind, (wie jene in der Sündfluth Umgekommenen) doch dem Geiste nach, durch den gnädigen Rathschluß Gottes, seelig werden sollten." Eben deßwegen hat also auch Niemand einmal am feierlichen Gerichtstage eine gerechte Entschuldigung; denn Allen — den Todten wie den Lebenden — ist das Evangelium verkündigt und dadurch die Gnade Gottes angeboten worden. — Dieß scheint mir der natürlichste Ideengang des Apostels zu seyn. Hieraus

erhellt aber auch zugleich, warum ich zwar eine Beziehung auf 1 Petr. III, 19. in dieser Stelle finde, aber doch keinen vollkommenen Parallelismus, weil hier der Satz, der dort nur in einem Beispiele vorkam, allgemein ausgedrückt wird. Dort geschah nur der in der Sündfluth Umgekommenen Erwähnung; hier aber scheint, nach dem so eben angegebenen Zusammenhange von den Seelen der Verstorbenen im Hades überhaupt die Rede zu seyn, und auf jene nur angespielt zu werden. Dort mußte also Petrus einen besondern Grund haben, warum er nur jener Ungehorsamen zur Zeit Noah's gedachte, da er doch nach K. IV, 6. glaubte, daß Jesus allen Gestraften das Evangelium gepredigt und die Gnade Gottes unter den bekannten Bedingungen angekündigt habe*). — Uebrigens aber möchte wohl nichts die Pottische Erklärung von K. III, 19. so befestigen, als gerade diese Erklärung der Stelle K. IV, 6. (obgleich Hr. Abt Pott selbst den Sinn dieser Stelle ganz anders gefaßt hat.) Denn wenn Jesus nach K. IV, 6. den abgeschiedenen Seelen

*) Nach diesem Gesichtspunkte finde ich daher auch nicht einmal einen scheinbaren Widerspruch dieser Vorstellungsart des Petrus mit Matth. XXV, 31 ff. Denn Matth. XXV. ist offenbar von den damals Lebenden die Rede und von ihrem Betragen gegen Jesum und seine Apostel; bei Petrus aber von längst Verstorbenen. Es möchte also auch nicht ein den Aposteln gegebener geheimer Aufschluß zur Lösung dieses Widerspruchs nöthig seyn. Ueberhaupt aber habe ich eine ganz andre Ansicht der Stelle Matth. XXV, 31 ff. in Beziehung auf die jüdischen Schilderungen der feierlichen Erscheinung des Messias (παρουσία τοῦ Χριστοῦ), deren Ausführung aber nicht hierher gehört.

im Hades, und unter diesen besonders den Seelen der in der Sündfluth Umgekommenen, die erfreuliche Nachricht gebracht hat, daß sie selig werden sollen, so war ja Jesus im Hades und hat dort das Evangelium gepredigt. Es käme also nur auf die Zeitbestimmung an, wann Petrus geglaubt habe, daß dieß geschehen sey. Allein welche Periode könnte dazu passender seyn, als gerade die, wo Jesus nach der allgemeinen Meinung der Juden im Scheol seyn mußte, nämlich in triduo mortis? — Doch davon etwas mehr noch am Schlusse.

Daß nun aber Petrus besonders für die in der Sündfluth Umgekommenen Begnadigung hofft, davon müssen wir allerdings den Grund in dem gemeinen Glauben der Juden und Judenchristen aufsuchen; allein die S. 320 f. in dem apokryphischen Buche Henoch's aufgefundene Spur möchte doch nicht so deutlich und aufklärend seyn. Es scheint zwar diese Stelle ein wirklicher Theil des alten apokryphischen Buchs, und kein späteres Einschiebsel zu seyn, weil die von Fabricius (cod. pseudepigr. V. T. T. I. p. 179 sqq) aus Georg Syncellus*) angeführten Fragmente mit den von de Sacy**) aus einem der von Bruce mitgebrachten äthiopischen Exemplaren dieses Buchs übersetzten Stücken übereinstimmen; auch ist gewiß das hier angeführte weit passender, als

*) Durch eine zufällige Versetzung ist oben aus Georg Syncellus — Syncellus Georg geworden.

**) vgl. Notice du livre d'Enoch von Silvestre de Sacy, übersetzt vom Herrn Dr. Rink 1801. Königsberg.

Digitized by Google

was Heinsius (Exercitat. sacr. p. m. 604.) zur Erläuterung beigebracht hat*). Allein überhaupt ist mir's jetzt zweifelhaft, ob Petrus auf jene Fabeln von den Egregoren Rücksicht genommen habe; er konnte auch bloß die biblischen Giganten (1 Mos. VI.) im Sinne haben. Ganz anders ist es mit dem Brief Judä. Da erhält V. 6. erst seinen vollen Sinn aus diesem apokryphischen Buche Henoch's, und V. 14. geschieht auch ausdrücklich der angeblichen Weissagungen des Henochs Erwähnung. Allein in dem ersten Briefe finde ich von einer solchen Rücksicht keine deutliche Spur; und überdieß scheint die oben angeführte Stelle das nicht einmal zu erläutern, was hier Hauptsache ist. Es wird zwar da gemeldet, daß die Riesen aus Hunger sogar Menschen aufgezehrt hätten**). „Nun beteten die noch Lebenden, deren immer weniger wurden, zu Gott um Hülfe, und die Seelen der Umgekommenen schrieen zu ihm.“ — Sollte nun in dieser

*) Sehr unrichtig verwechselt auch Heinsius a. a. O. die Egregoren mit ihren Kindern, den Giganten, und trägt das, was im Buche Henoch von jenen gesagt wird, auf diese über. Bloß einiges, nämlich das, was bei Fabricius p. 196 vorkommt, geht auf die Giganten. Nur erläutert dieß hier nicht viel.

**) Nach einer andern Stelle bei de Sacy, nach der Rinkischen Uebersetzung S. 48., riebeu sich die Giganten unter einander selbst auf; denn da spricht Gott zu Gabriel: „Vade — ad reprobos, et ad filios fornicationis, perdeque filios fornicationis, filios vigilum, de medio hominum. Exire fac eos, mitteque illos inter se, in hos et illos (committe eos mutuo certamine); occissione pereant, quia diuturnitas dierum non erit eis.“ —

Stelle eine besondere Aufklärung der Ideen des Petrus liegen, so müßte er geglaubt haben, „daß die damaligen bösen Menschen schon dadurch Strafe genug, dem Leibe nach, erlitten hätten, daß sie von den Riesen aufgezehrt worden wären, und daß sie nun um so mehr im Hades begnadigt werden können. — Allein S. 317. wird ja selbst die Stelle, (vergl. K. IV, 6.) von den durch die Sündfluth, nicht durch die Giganten, Umgekommenen erklärt; und der ganze Zusammenhang führt uns auch mehr auf den Grund, daß sie deßwegen Begnadigung hätten hoffen können, weil sie schon durch die Fluth an ihrem Leben gestraft worden wären. Zu dieser Vermuthung reichten aber auch schon die biblischen Nachrichten hin, und es bedurfte keiner besondern apokryphischen Erzählung. Und überdieß fehlt in der angeführten Stelle des Buchs Henoch die Hauptsache: daß den Umgekommenen Gnade zugesichert worden wäre. Die Seelen schrieen dort nur um Rache; es erfolgte auch die Strafe der Engel und Giganten, und die Sündfluth wurde beschlossen, um die Erde völlig zu reinigen. Ich mag also die angeführte apokryphische Stelle betrachten, wie ich will, so kann ich keine treffende Erläuterung der Petrinischen Stelle darin finden.

Wir müssen uns daher wohl nach andern Erläuterungen der Petrinischen Ideen umsehen. — Daß überhaupt der Messias die gottlosen Juden aus der Hölle führen werde, ist entschiedene Meinung der Juden. — Mehrere hierher gehörige Seellen findet man bei Schöttgen*) und Eisenmen-

*) Hor. hebr. et talmud. T. II. p. 564. Nur eine

ger*). Daß aber diese Befreiung der Israeliten — und wohl auch der Vorfahren der Juden überhaupt — nicht bloß spätere Meinung der Juden sey, sondern schon früher, vielleicht schon vor Petrus, geglaubt worden sey, beweiset die bekannte apokryphische Stelle des Jeremias, worauf sich Justinus Martyr und Irenäus**) berufen: „Ἐμνήσθη δὲ κύριος ὁ θεὸς

Stelle mag hier Platz finden: „Dixit R. Iosua filius Leui: lui cum angelo mortis usque ad portas Gehennae, et iuit mecum Messias, filius Dauid. Cum autem captivi viderunt lucem Messiae, laetantes dixerunt: Iste educet nos de istis tenebris, sicut scriptum est in Osea XIII. 14. Ps. XXXV (XXXVI, 10.), Es. II, 5. LI, 11.“ Eben dieß führt auch aus Breschith Rabba Raimund Martini an in s. Pugio fidei. P. III. dist. II. 8. 4. (ed. Carpzovii, Lips. 1687. fol. p. 606.).

*) in s. Entdeckten Judenthum, Th. II. S. 364., wo unter andern folgende Stelle aus dem Buche: Emek hammelech angeführt wird: „Alsdann wird der Sohn Davids (der Messias), welcher David selbst ist, hingehen (in die Hölle) um sie (die Gottlosen) zu befreyen (להציל)." — Nur sind die Juden über die Zeit, wann dieß geschehen soll, so wie über diejenigen, die von dieser Befreiung ausgeschlossen seyn sollten, sehr verschieden; vergl. Schmidt's Bibliothek für Kritik und Exegese des N. T. B. I. S. 302 f.

**) Justinus Martyr in s. dial. c. Tryphone p. 298. ed. Colon. Diese Stelle citirt Justin unter mehrern, welche die Juden aus dem hebräischen Texte des Jeremias ausgemerzt haben sollen: vergl. Stroths Beiträge zur Kritik über die LXX. aus Justin d. Märtyrer, in Eichhorn's Repertorium f. bibl. u. morgenl. Litteratur. Th. 2. S. 69 ff — Irenäus führt diese angebliche Weissagung des Jeremias in 5 Stellen an;

ἅγιος Ἰσραὴλ *) τῶν νεκρῶν αὐτοῦ τῶν κεκοιμημένων εἰς γῆν χώματος, καὶ κατέβη πρὸς αὐτοὺς εὐαγγελίσασθαι αὐτοῖς τὸσωτήριον αὐτοῦ.“ Diese Stelle, welche weder im hebräischen Texte, noch in der griechischen Uebersetzung steht, ist wohl weder ächt, wofür Justin sie erklärte, noch hat wohl Petrus sie im Sinne gehabt, wie Sylburg und Bellarmin behaupteten **);

---

in einer Stelle, advers. haeres. l. 4. c. 39. nennt er ausdrücklich den Jeremias als Verfasser; in einer andern, l. 3. c. 23. steht dafür Esaias, aber wahrscheinlich, wie schon Feuardent vermuthete, durch einen Fehler der Abschreiber; in drei andern Stellen endlich, l. 4. c 56 l. 4. c. 66. u. l. 5. c. 31. wird diese Stelle als eine Weissagung angeführt, aber ohne Namen des Propheten. Ueberall bezieht Irenäus diese Stelle auf Christum. Besonders gehört hierher die letzte Stelle l. 5. c. 31. „Nunc autem tribus diebus conversatus est, ubi erant mortui, quemadmodum propheta ait de eo: commemoratus est Dominus sanctorum (sanctus Israel) mortuorum suorum, eorum, qui ante dormierunt in terra sepelitionis; et descendit ad eos, extrahere eos et saluare eos.“ Die übrigen Stellen hat Semler ebenfalls (nach der neuen Kapitelabtheilung) angeführt und zusammengestellt in s. Programm de vario et impari veterum studio in recolenda historia descensus ad inferos (1775.) p. 7.

*) Die codd. Iustini M. haben ἀπὸ Ἰσραὴλ. Dafür muß aber wohl ἅγιος Ἰσραὴλ gelesen werden, wie Grabe aus dem alten Interpres Irenaei richtig bemerkt.

**) Justin hielt zwar die Stelle für ächt und klagte die Juden an, daß diese so viele dem Christenthume günstige Stellen des A. T. ausgemerzt hätten; allein weder er noch Irenäus getrauten sich zu behaupten, daß Petrus K. III. 19. auf diese Stelle Rücksicht genommen habe. Dieß behauptete aber Sylburg zu jener

sondern sie mag entweder aus einem Apokryphon des Jeremias entlehnt seyn, wie Rainolds glaubte*), oder sie mag auch einzeln von einem Judenchristen dem Jeremias nur untergeschoben worden seyn. Allein man lernt doch den Glauben der Juden und Judenchristen schon vor Justinus Martyr aus dieser Stelle kennen**). Doch erhält dadurch mehr die Stelle 1 Petr. IV, 6., (nach meiner oben S. 290 f. gegebenen Erklärung) wo von νεκροῖς überhaupt die Rede ist, Erläuterung, als die Stelle K. III, 19., wo besonders der zur Zeit Noah's Ungehorsamen gedacht wird. Es bleibt

---

Stelle des Justins, und Bellarmin (T. I. controv. libr. 4. de Christ. c. 13.), der noch überdieß die Stelle dem Esaias zuschreibt. Unrichtig fügt aber Fabricius (cod. pseudepigr. V. T. Tom. I. p. 1107.) dem Sylburg und Bellarmin noch den Colomesius (observ. sacr. und Grabe (ad Iren.) bey, (und darin folgte ihm Thirlby) da doch jene beiden Gelehrten nur referirten, nicht urtheilten.

*) cf. Ioh. Rainoldi censura libror. apocryph. Vet. Test. I. p. 1031 sqq.

**) Denn ohne allen Grund hat Semler in der angef. Schrift (de vario et impari veter. studio in recol. historia desc. ad infer.) p. 9. den Justin selbst, oder wer der Verf. des dial. c. Tryph. seyn möge, im Verdacht, diese Stelle zuerst erdichtet zu haben. — Williger unterschreibe ich ein andres Urtheil Semler's, a. a. O. S. 13. „Nos malumus Iudaizantibus Christianis adscribere totum imposturae ministerium, quod in hoc primum seculum pertinere putamus, paulo post mortem Christi, atque extra Palaestinam rem illam procuratam fuisse, partim Romae, partim Alexandriae, ubi fuerunt multi Iudaei." —

also noch immer die Frage, wie Petrus dazu gekommen sey, besonders dieser Menschen, die durch die Sündfluth umgekommen waren, K. III, 19. zu gedenken. Hier giebt es meines Erachtens nur Vermuthungen, die zwar allerdings zu einiger Wahrscheinlichkeit, aber nie zu einer eigentlichen historischen Gewißheit erhoben werden können. Am wahrscheinlichsten ist mir jetzt (mit einiger Modification) die Vermuthung des Hrn. Prof. Schmidt's in Gießen *), daß wohl schon damals unter Juden darüber disputirt worden sey: „Ob denn alle, die in der Sündfluth umgekommen, so böse gewesen wären, daß sie nie an dem Glück des Messiasreichs theilnehmen dürften? und ob nicht vielmehr viele, die doch nicht ganz verdorben gewesen, schon durch ihren Untergang in der Sündfluth und durch einen ohnehin schon Jahrtausende fortdauernden traurigen Aufenthalt in der Gehenna für ihre auf der Erde begangenen Sünden genug gebüßt haben möchten, daß sie also der Befreiung durch den Messias wohl nicht unwerth seyn möchten." — Zachariä **) nahm sogar an, viele hätten sich noch vor ihrem Untergange in der Fluth bekehrt, und so hätte ihnen Christus Gnade angekündigt. — Allein so hätte wohl Petrus sie nicht als ἀπειθήσαντας ποτὲ V. 19. geschildert. Auch heißen sie πνεύματα ἐν φυλακῇ, aber φυλακὴ bezeichnet die Gehenna oder Tartarus, in

*) S. dessen Bibliothek für Kritik und Exegese des N. T. B. I. S. 353.

**) in s. Erklärung der Briefe Jacobi Petri, Judä und Johannis (1776.) S. 89 ff. und in s. biblischen Theologie, Th. 3. S. 222 ff.

Digitized by Google

welchem dieſe abgeſchiedenen Seelen gewiß nicht geweſen wären, wenn ſich jene Menſchen vor ihrem Untergange ernſtlich bekehrt hätten. Zachariä und andere *) wollen zwar unter der φυλακὴ das Scheol überhaupt verſtehen und nicht bloß den Kerker der Verdammten. Allein die etymologiſchen Gründe aus dem hebräiſchen מִשְׁמָר und מִשְׁמֶרֶת entſcheiden nichts; gewöhnlich bedeutet auch מִשְׁמָר und מִשְׁמֶרֶת, wo der Alexandr. dafür φυλακὴ ſetzt, ein Gefängniß, und φυλακὴ entſpricht meiſt dem hebr. כֶּלֶא und בֵּית כֶּלֶא; vid. Ttommii concordant. graec. vers. LXX. interpr. T. II. p. 649 sq. Der Sprachgebrauch des N. T. (auch Apokal. XVIII, 2., worauf man ſich beruft, nicht ausgenommen) iſt ohnehin für die Bedeutung: Kerker, Aufenthaltsort der Verurtheilten, wo die Gottloſen auf den Tag des Gerichts aufbewahrt werden, 2 Petr. II, 4. nicht aber für Unterwelt überhaupt. Folglich iſt φυλακὴ hier ſo viel als γέεννα im N. T. und τάρταρος bei den Griechen, alſo nur ein Theil des Hades, nicht der ganze Hades überhaupt; vergl. Schleusneri Lexic. N. T. s. v. φυλακὴ. Everard. Scheidii dissertat. ad cantic. Hiskiae, (Lugd. 1769. 8.) p. 34. — Herder **) ſchlug — wahrſcheinlich, weil die zur Zeit Noah's lebenden Menſchen im N. T. als Beiſpiele großer Laſterhaftigkeit aufgeſtellt werden, Matth. XXIV, 37. Luc. XVII, 26. 27. Hebr. XI, 7. — gerade den entgegengeſetzten Weg ein, und meint: Petrus erwähne K. III,

*) z. B. in Auguſti's theol. Blättern, Jahrg. 2. S. 331.

**) in ſ. Schrift: Von der Auferſtehung (Riga, 1794) S. 71 f. Die hierher gehörige Stelle iſt ſchon oben im Zuſammenhange ausgehoben worden.

19. dieser Menschen deswegen, weil man sie damals für die Verstocktesten gehalten hätte, die gleichsam im tiefsten Winkel des Orcus sitzen müßten. — Dieser Grund paßt zwar wohl vortrefflich zu der Ansicht, die ich sonst von dem Zusammenhange des 19. Verses mit dem 17. gehabt habe, daß nun Beispiele von ausgezeichneten bösen Menschen (κακοποιοῦσι) angeführt werden sollten, so wie Christus vorher V. 18. als ein Beispiel von ausgezeichnetem edeln Charakter aufgestellt worden war. Da ich aber jetzt keinen strengen Zusammenhang mehr in diesen Versen von V. 19. an bis zu Ende des Kapitels, sondern nur eine zufällige Ideenfolge des Apostels annehmen möchte, so kann ich mich nicht mehr mit diesem Herderischen Grunde befriedigen, und ich ziehe daher die vorher angegebene Ansicht des Hrn. Professors Schmidt vor. Nur freilich gewährt auch diese keine entschiedene Gewißheit. —

Da Sie, mein Verehrtester, obwohl gleichsam nur im Vorbeigehen, des frühern Alters des Buchs Henoch (nämlich noch vor den Zeiten Christi und der Apostel) gedenken, ob Sie gleich selbst gestehen, daß darauf bei K. III, 19. nicht einmal bei Ihrer Ansicht der Stelle so viel ankomme, so will ich doch auch noch diesen Punkt hier kurz berühren. — Das frühere oder spätere Alter dieses apokryphischen Buchs scheint mir nicht wohl entscheidend behauptet werden zu können; es fehlt uns zu sehr an ächt historischen Beweisen für das eine oder für das andere, und es sind nur zu viele verschiedene Fälle denkbar; ob es mir gleich noch immer am wahrscheinlichsten ist, daß das Buch ein jüdisch-christliches Machwerk sey. Der Brief Judä liefert allerdings den scheinbarsten Beweis für das frühere

Alter des Buchs; denn Judas spricht nicht nur von Weissagungen Henochs auch V. 14., sondern auch V. 6. bekommt volles Licht aus einigen Stellen des Buchs Henoch über die Egregoren; und dazu kommt der natürliche Zusammenhang, in welchem jene Anspielungen des Br. Judä mit dem Buche selbst stehen. Allein für entscheidend kann doch dieser Umstand nicht gehalten werden. Judas konnte auf bloße jüdische Traditionen Rücksicht nehmen; und wenn man einmal diese zu einem Buche zusammenordnete, so mußte man doch wohl auch auf einen natürlichen Zusammenhang bedacht seyn. Und in der That ist auch dieser nicht sehr groß; man sieht mehrern Partieen des Buchs bei Syncell und de Sacy das Fragmentarische nur zu deutlich an. — Auch das Argument, worauf Grabe (in notis ad Spicileg. Patrum T. I. p. 345.) ein so großes Gewicht legt: „daß Alexander Polyhistor (welcher 100 Jahre vor Christo gelebt hat) bei Eusebius (Praepar. Evangel. l. 9. c. 17.) von Eupolemon (der noch älter ist) bezeugt: er habe den Henoch, und nicht die Aegypter, für den Erfinder der Astrologie gehalten, welches mit den Fragmenten des Buchs Henoch bei Syncell genau übereinstimme" — bedeutet in der That nicht viel. Denn dieß konnte Eupolemon aus bloßer Tradition geschöpft haben, die uralt seyn mochte; dazu bedurfte es nicht des apokryphischen Buchs Henoch, das ja selbst aus jüdischer Tradition entstanden war. — Dagegen sprechen manche Weissagungen aus dem Buche Henoch in einigen Testamenten der Patriarchen sehr laut für einen jüdischchristlichen Ursprung *). Freilich können

*) Da viele unsrer Leser weder Fabricii cod. pseud. epigr. V. T. noch Grabii Spicileg. Patrum besitzen möch-

dieſe auch ein bloß ſpäteres Einſchiebſel ſeyn; allein ſie können doch auch eben ſo gut urſprünglich in dem Buche Henoch der Judenchriſten geſtanden und abſichtlich hineingetragen worden ſeyn *). Es herrſcht

---

ten, ſo wird es nicht undienlich ſeyn, zur Probe nur zwey ſolcher Weiſſagungen Henochs auf Chriſtum hier anzuführen. Im Teſtament Levi c. 16. wird aus dem Buche Henoch unter andern folgende Weiſſagung alleairt: „Ἄνδρα ἀνακαινοποιοῦντα τὸν νόμον ἐν δυνάμει ὑψίστου πλάνον προσαγορεύσετε, καὶ τέλος, ὡς νομίζετε, ἀποκτενεῖτε αὐτὸν, οὐκ εἰδότες αὐτῷ τὸ ἀνάστημα, τὸ ἄθωον αἷμα ἐν καρδίᾳ ἐπὶ κεφαλῆς ὑμῶν ἀναδεχόμενοι. καὶ δι' αὐτὸν ἔσονται τὰ ἅγια ὑμῶν ἔρημα ἕως ἐδάφους μεμιαμένα," κ. τ. λ. — Und im Teſtament Benjamins c. 19. wird aus den Reden Henochs folgende Weiſſagung ausgeführt: — — ἕως οὗ ὁ ὕψιστος ἀποστείλῃ τὸ σωτήριον αὐτῷ, ἐν ἐπισκοπῇ μονογενοῦς. Καὶ εἰσελεύσεται εἰς πρῶτον ναὸν, καὶ ἐκεῖ κύριος ὑβρισθήσεται, καὶ ἐπὶ ξύλου ὑψωθήσεται, καὶ ἔσαι τὸ ἁπλῶμα τοῦ ναοῦ σχιζόμενον, καὶ μεταβήσεται τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ ἐπὶ τὰ ἔθνη, ὡς πῦρ ἐκχυνόμενον, Καὶ ἀνελθὼν ἐκ τοῦ ᾅδου ἔσαι ἀναβαίνων ἀπὸ γῆς εἰς ὄρανόν." — So konnte freilich der gute Henoch nicht weiſſagen, denn ſo beſtimmte Weiſſagungen enthält das ganze A. T. nicht; und die Juden konnten auch keine ſolche Tradition erhalten und fortpflanzen. Unwiderſprechlich ſind alſo dieſe Weiſſagungen von Chriſten dem Henoch angedichtet worden. Aber man ſieht auch aus dieſen Proben, wie weit die Unverſchämtheit mancher Chriſten in den erſten Jahrhunderten ging.

*) Dieß behauptete nach Heidegger (Histor. patriarch.), Witſius (Meletem. Leidens.) u. a. auch Semler in d. angef. Progr. p. 13. der aber doch die Stelle im Br. Judä für Allegation des Buchs hält. Seine Worte ſind: „Licuerit igitur certius istam causam sic illustrare ut ponamus primo loco, Henochi aliquem librum

ganz die Sprache und Manier der jüdischchristlichen Apokryphen darin. Es käme hier noch hauptsächlich darauf an, ob diese Weissagungen auch in den von Bruce mitgebrachten äthiopischen Exemplaren stehen, oder nicht; und in sofern ist es allerdings sehr zu bedauern, daß de Sacy sich nicht überwinden konnte, das Ganze in einer Uebersetzung zu liefern. Stünden diese Weissagungen nicht in der äthiopischen Uebersetzung, so sähe man daraus die spätere Interpolation derselben deutlich, besonders da die äthiopische Uebersetzung nicht aus dem Hebräischen, sondern aus dem Griechi-

---

iam in manibus plurium fuisse, e quo Epistola Iudae aliquam sententiam recitat, addito claro indicio, λέγων, quod scripta verba occupat." — Folglich müßte entweder das Buch Henoch sehr früh von Judenchristen aus den jüdischen Ueberlieferungen und aus eignen Fictionen fabricirt worden seyn (Semler spricht p. 13. von solchen Apokryphen paulo post mortem Christi), daß nun Judas Stellen daraus allegiren konnte; oder der Brief Judä müßte selbst unächt und erst späterhin untergeschoben worden seyn; welches auch bekanntlich von vielen behauptet wird. — Ich möchte aber doch lieber das λέγων V. 14. nicht so sehr einschränken, wie Semler, daß es sich nothwendig auf eine gebrauchte Urkunde bezöge. Dafür ist durchaus kein Sprachbeweis vorhanden: λέγων ist vielmehr nichts weiter als das hebräische לֵאמֹר. Und diese mündliche Weissagung Henochs, sie mochte nun ächt oder unächt seyn, konnte Judas aus Tradition wissen. Doch ist Semler sich in seinem Urtheile über das Alter dieses Buchs, so wie andrer apokryphischen Schriften, nicht gleich geblieben. In seinen theologischen Briefen I. Samml. S. 220 f neigt er sich wieder auf die Seite derer, welche diese Schriften zum Theil in die Zeiten vor Christus setzen. Er spricht sogar von Gewißheit, wo keine ist. —

Digitized by Google

schen gemacht ist, wie de Sacy *) bewiesen hat. In dieser Absicht wäre es auch gut, wenn man hebräische Exemplare der Juden mit den griechischen Exemplaren der Christen vergleichen könnte, wie weit diese mit einander harmoniren, oder nicht. (Nun aber werden sich schwerlich noch hebräische Exemplare auffinden lassen; vergl. Wolfii biblioth. hebr. Vol. I. p. 379.) Und doch würde selbst eine sichtbare Disharmonie beider noch nicht auf ein vorchristliches Alter des jüdischen Buchs Henoch mit Sicherheit schließen lassen, weil hier noch immer mehrere Fälle möglich wären. Zwar würden die Juden allerdings ein solches Buch nicht von den Christen angenommen haben; allein wenn der Hauptinhalt und gewisse Hauptgedanken durch Tradition fortgepflanzt wurden, so konnten nachher eben so gut die Juden als die Judenchristen, jeder Theil nach seinem eignen Interesse, diese Ueberlieferungen zusammenstellen und mit neuen Zusätzen vermehren. Das Buch konnte aber auch erst durch die Juden zu den Judenchristen übergehen, die es alsdann nach ihrem besonderen Interesse interpolirten, ohne daß es deßwegen, weil es ursprünglich von Juden hergekommen, auf ein höheres Alter vor Christo Anspruch machen dürfte. Ohnehin würde doch wohl das Buch, wenn es schon vor Christi Zeiten geschrieben worden wäre, weit mehr Ansehen unter Juden und Christen ge-

---

*) In der angef. Schrift, S. 41. Der Berg Hermon heißt immer in der Aethiopischen Uebersetzung Armon. Im Hebräischen heißt er aber חרמן; wäre nun die Aethiop. Uebersetzung aus dem Hebräischen gemacht, so würde das ח beibehalten worden seyn. Aber im Griechischen fällt bekanntlich diese Aspiration in den Namen weg. Folglich ist die äthiop. Uebersetzung aus einem griechischen Texte gemacht worden.

Digitized by Google

habt haben, als es wirklich gehabt hat. Endlich konnten auch die Juden, eben deßwegen, weil sie mit dem ganzen Inhalte des jüdischchristlichen Buchs Henoch wegen der vielen christlichen Einschiebsel nicht zufrieden seyn mochten, erst gereizt werden, selbst eine Sammlung ihrer reinjüdischen Ueberlieferungen zu veranstalten, worin alsdann natürlich alle jüdischchristliche Zusätze fehlten. So konnte das jüdische Buch Henoch sogar jünger seyn, als das jüdischchristliche, ohne daß die Juden das Buch von den Christen angenommen hätten. Und dieser Fall ist mir wirklich der wahrscheinlichste, da das ganze des Buchs einem jüdischchristlichen Machwerke so ähnlich sieht. — Uebrigens kommt bei Judas und Petrus (wenn auch dieser auf die Weissagungen Henochs angespielt haben sollte) auf diese kritische Untersuchung des frühern oder spätern Alters des Buchs Henoch gar nichts an, da man es hoffentlich heutiges Tages nicht mehr so anstößig finden wird, daß ein Apostel auf ein apokryphisches Buch Rücksicht genommen haben soll. Man könnte es ja sonst eben so anstößig finden, (wie man es in ältern Zeiten auch wirklich gefunden und deßwegen die Aechtheit des Briefs Judä bezweifelt hat), daß ein Apostel auf jüdische Tradition angespielt und diese dadurch gleichsam bestätigt habe.

Nun kehre ich mit Ihnen, mein Verehrtester, wieder zu der Stelle 1 Petr. III, 19. zurück. Da die Pottische Erklärung dirser Stelle so viel für sich hat, Sprachgebrauch, leichten Zusammenhang und ganz gewöhnliche Zeitvorstellungen, wie ich theils in den vorigen Aufsätzen darüber, theils aber auch in diesem gegenwärtigen glaube erwiesen zu haben; da Sie ferner selbst durch Ihre Ansicht von 1 Petr. IV, 6. und de-

ren Parallelismus mit unsrer Stelle mich noch mehr darin befestigt haben, und da ich das, was ihr noch entgegen zu stehen scheinen könnte, im Vorhergehenden und großentheils schon zu Anfange dieses Aufsatzes entfernt zu haben glaube: so sehe ich mich nach meinem exegetischen Gefühle um so mehr genöthigt, bei dieser Erklärung zu bleiben, und finde durchaus keinen Grund, mich nach einer andern Erklärung dieser Stelle umzusehen. Es kann ohnehin bei Ihrer Ansicht der Stelle K. IV, 6. (wie ich schon oben S. 292. bemerkt habe) nur die Frage seyn: zu welcher Zeit diese Gnade den Geistern der Verstorbenen, nach der Meinung des Petrus, im Hades von Christo angekündigt worden sey? Welche Zeit konnte aber schon an sich und nach den damaligen Zeitbegriffen dazu wohl schicklicher seyn, als die, da Jesus seiner Seele nach sich selbst im Hades befand? Dieß war aber, wie Petrus glaubte, sogleich nach seinem Tode vor seiner Auferstehung. (S. oben S. 277.). Warum sollte man also einen andern Zeitpunkt annehmen, da dieser in jeder Rücksicht der schicklichste ist? Dazu kommt noch die genaue Verbindung des θανατωθεὶς mit dem ζωοποιηθεὶς. — Die leichteste Erklärung der Stelle bleibt doch immer: „Dem Leibe nach ward er zwar getödtet, aber dem Geiste (der Seele) nach im Leben erhalten; und mit diesem Geiste (oder, dieser Seele nach) ging er in den Hades." — Wann? — Nun — nach seinem Tode, wo sich ohnehin nach den damaligen Begriffen die Seele vom Körper trennte, und in den Hades kam. — „Er predigte dort den Geistern (abgeschiedenen Seelen) der ehemals zu Noah's Zeit Ungehorsamen das Evangelium." — Wann? — Wann anders, als gerade damals, als seine abgeschiedene Seele ohnehin im Hades war? Sollte es nicht fühlbar seyn, daß dieß die leichteste Ideenverknüpfung bei Petrus sey, wo-

von uns, bei unbefangener historischer Interpretation, keine dogmatische Bedenklichkeit abschrecken dürfte? — Die S. 326. aufgestellte scharfsinnige Erklärung von V. 19. „In seinem höhern, vollkommenern Leben ließ „er den Geistern ihre Begnadigung bekannt machen, nachdem er sich in den Himmel erhoben hatte," weicht zwar sehr glücklich den S. 562. der Morus'schen Erklärung der Stelle, (mit der sie größtentheils übereinstimmt) entgegengesetzten Schwierigkeiten aus, und ich muß gestehen, daß ich sie, wenn nicht die Pottische Erklärung mir leichter und den Zeitbegriffen gemäßer schiene, allen übrigen mir bekannten Erklärungen weit vorziehen würde; allein sie scheint doch auch mit einigen nicht unbedeutenden Schwierigkeiten des Sprachgebrauchs und des nächsten Zusammenhangs kämpfen zu müssen. Zwar hat es allerdings viel für sich, das πορευθεὶς V. 19. mit Morus, Schirmer*) u. a. aus dem πορευθεὶς εἰς οὐρανὸν V. 22. von der Himmelfahrt, und nicht von der Höllenfahrt, Christi zu erklären; allein wenn nur auch V. 19. gerade so wie V. 22. bei πορευθεὶς der Beisatz εἰς οὐρανὸν stände! So aber ist V. 19. πορευθεὶς unmittelbar mit ἐκήρυξε verbunden. Zwar kommt auch πορεύεσθαι (wie ich mit Vergnügen zur Verstärkung jenes Grundes aus V. 22. selbst hinzu setze) absolute in mehrern Stellen des N. T., besonders im Evangel. Johannis, z. B. K. XIV, 3., XVI, 7. vergl. K. XIV, 12. 28., XVI, 28. von dem Hingang Christi zum Vater, also von seiner Himmelfahrt vor, und wechselt da mit dem ὑπάγειν ab. Allein da doch πορευθεὶς V. 19. unmit-

*) in s. Erklärung der Briefe Petri (Breslau, 1778. 4.) S. 27.

telbar mit ἐκήρυξε verbunden ist, so nöthigen mich die Regeln der grammatischen Interpretation, dem πορευθεὶς die in einer solchen unmittelbaren Verbindung mit einem verbo finito gewöhnliche Bedeutung zu lassen, wenn nicht andre bedeutende Schwierigkeiten entgegen stehen, welche uns vom gewöhnlichen Sprachgebrauche abzuweichen nöthigen; und solche Schwierigkeiten kann ich wenigstens hier nicht finden. Ich muß also hier übersetzen: „Er ging selbst hin und predigte den abgeschiedenen Seelen." — Und wenn ich auch hier die Erklärung des πορευθεὶς von der Himmelfahrt Christi aus V. 22. zugeben könnte, so müßte ich doch noch immer die Erklärung des ἐκήρυξε, in der unmittelbaren Verbindung mit πορευθεὶς durch Ankündigen lassen, nach dem bekannten Hebraismus (vergl. 544. 609 f.) ziemlich hart finden. — Dazu kommt noch eine andere schon oben S. 284. Anmerk. vergl. Matth. X, 28.) berührte Schwierigkeit, welche die hier angenommene Bedeutung von σὰρξ und πνεῦμα (unvollkommenes und vollkommenes Leben) hat.)

In grammatischer Hinsicht (aber auch bloß in dieser) wäre unter mehrern bisher gewöhnlichen Erklärungen der Stelle wohl die Storrische*) (die

*) G. D. C. Chr. Storr doctrinae christianae pars theoretica e sacris literis repetita (1793) p. 240. b) „Intra hos XI. dies, quibus discipulos subinde conuenit, ceteroqui versatum fuisse Iesum in mundo innisibille, uno saltem huius generis exemplo confirmatur (1 Petr. III, 19. sq. IV, 6. l. c. [i. e. Comment. in ep. ad Hebr.] p. 524 sqq.) Num et descenderit in sedes damnatorum, quibus certe defunctos, a Petro commemoratos, nequaquam adnumeramus, haud

ich, da ich nun so viel über diese Stelle geredet und nachgetragen habe, schon aus hoher Achtung gegen ihren würdigen Verfasser, nicht mit Stillschweigen übergehen darf) in vielen Punkten die allerleichteste, nach welcher Christus nach seiner Wiederbelebung (ζωοποιηθεις) und Auferstehung während der 40 Tage vor seiner Himmelfahrt, vielleicht mehr als einmal*) in der unsichtbaren Welt mit Geistern und abgeschiedenen Seelen umgegangen seyn soll. Hier behalten die meisten Ausdrücke ihre natürliche Bedeutung, und V. 19. würde erzählt, was nach der Auferstehung Jesu vorgefallen sey, hingegen V. 22. die Erhöhung Jesu nach seiner Himmelfahrt. — Allein da Hr. Dr. Storr, nach seinem System, dieß nicht als Zeitideen, sondern als wirkliche Thatsache annimmt, so ist mir ganz unbegreiflich, (wo nicht noch mehr) wie Jesus mit Leib und Seele sich während der 40 Tage öfter in der Geisterwelt aufhalten sollte. (Nach Petrus geschah dieses Hingehen zu den Geistern ohnehin nur der Seele nach V. 19. ἐν ᾧ sc. πνεύματι; aber Hr. Dr. Storr

---

liquido constat. Nunquam enim diserte legitur abiisse, etc.“ —

*) Hr. Dr. Dresde (in Wittenberg), der in einem Pfingstprogramm 1801. gleicher Meinung mit Hrn. Dr. Storr ist, nur aber eine eigentliche Höllenfahrt Christi nach Leib und Seele annimmt (p. 8. sq.), um auch den Verstorbenen, wenn sie sich bekehrten, und an ihn glaubten, Vergebung der Sünden und ewige Seeligkeit anzukündigen, glaubt (p. 14. sq.), Christus sey so oft in den 40 Tagen in der Hölle gewesen, als er nicht mit seinen Jüngern umgegangen sey: so erkläre sich auf ein Mal, wo Christus sich in den 40 Tagen aufgehalten habe, wenn er nicht mit seinen Schülern umgegangen ist.

Digitized by Google

erklärt πνεῦμα von dem herrlichen Zustande Jesu; vergl. dessen Commentar über den Br. an d. Hebräer S. 526 f. Dagegen kann man oben S. 284. Anm. nachsehen.) Oder Christus hätte immer erst seinen Körper ablegen müssen, ehe er sich in das Geisterreich begeben hätte, und dann wieder diesen wahrhaft menschlichen Körper annehmen, um mit seinen Schülern umzugehen. Die Seele Jesu wäre also bald aus dem Körper herausgefahren, bald wieder hineingefahren. Wer kann dieß glauben? Da befänden wir uns gar in der Bibel in einer wahren Feenwelt! — Auch dünkt es mir sehr hart, mit Hrn. Dr. Storr φυλακὴ nicht für den Aufenthalt der Verdammten zu halten, und zu diesen nicht die abgeschiedenen Seelen zu rechnen, denen Christus nach V. 19. gepredigt hat, da doch diese hier ausdrücklich πνεύματα τῶν ποτὲ ἀπειθησάντων heißen. Hr. Dr. Storr versteht nämlich (in s. Comment. über den Brief an d. Hebräer S. 525.) die πνεύματα ἐν φυλακῇ von geretteten Seelen derer, die ehemals ungehorsam gewesen wären, sich aber noch vor ihrem Tode bekehrt, folglich sich nachher nicht in der Hölle befunden hätten; τὰ ἐν φυλακῇ πνεύματα seyen soviel als πνεύματα φυλαχθέντα, [Nach welchem Sprachgebrauche? denn a. a. O. und in diss. II. in ep. ad. Coloss. p. 23. not. 52. ist nur die grammatische Möglichkeit gezeigt worden.] φύλασσειν bedeute aber auch Retten, z. B. 2 Petr. II, 5. vergl. V. 7. 9. — Allein diese Erklärung möchte eben so gekünstelt seyn, als andere ähnliche *); leichter ist in dieser Rücksicht die Erklärung des Herrn Dr. Dresde, wenn sie nur überhaupt

*) s. Gablers Journal für auserlesene theol. Literatur. Bd. X. S. 436.

denkbar wäre. — Hier häufen ſich alſo unüberwindliche Schwierigkeiten. Der Descensus Christi ad inferos in triduo mortis hat doch noch einen Grund in der jüdiſchen Vorſtellung vom Scheol; aber der Aufenthalt Jeſu in der Geiſterwelt während der 40 Tage nach ſeiner Auferſtehung hat gar keinen Grund weder in der jüdiſchen Theologie noch in der Bibel, außer gerade in dieſer dunkeln Stelle, und zwar auch nur nach dieſer ganz eignen Anſicht derſelben.

So viel zur Rechtfertigung der Pottiſchen Erklärung dieſer Stelle 1 Petr. III, 18. 19. als einer wahrhaft hiſtoriſchen Interpretation, ſoweit ich nach wiederholter ſorgfältiger Prüfung alter und neuer ſcharfſinniger Verſuche darüber urtheilen kann *). Ich habe nun nichts mehr über dieſe Stelle zu ſagen, hoffe auch, daß in Zukunft nicht mehr ſo viel

*) Nachdem ich dieſen Aufſatz bis hierher ausgearbeitet hatte, ſo verglich ich noch die neueſte mir bekannte Abhandlung über dieſe Stelle, des Hrn Dr. Hacker's (Hofpredigers in Dresden) Wittenbergiſche Inauguraldiſſertation, (1802.) und bemerkte mit Vergnügen, daß er nicht nur in der grammatiſchen Erklärung, ſelbſt in Anſehung des Parallelismus der beiden Stellen III, 19. und IV, 6., ſondern auch in der hiſtoriſchen Erläuterung aus Zeitideen größtentheils mit mir übereinſtimmt. Um ſo mehr befremdet es, daß er p. 36 sq. die Höllenfahrt Chriſti nach dieſem Sinne Petri für eine wichtige Glaubenswahrheit erklärt. Ich will zwar mit dem Hrn. Verf. nicht über ſeinen Glauben ſtreiten; aber ich begreife nicht, wozu die Erläuterung aus Zeitideen dienen ſoll, wenn der grammatiſche Sinn eines bibliſchen Schriftſtellers ſchon hinreichen ſoll, einen Satz zu einer ewigen chriſtlichen Glaubenswahrheit zu ſtempeln. Gerade daß etwas im N. T. Zeitidee war, ſollte uns auf eine natürliche Anſicht ſolcher Stellen führen.

darüber gestritten werden wird. Wenigstens ist die ganze Sache nicht des Streitens werth, am allerwenigsten aber unter Freunden und Collegen. Bisher verlohnte es sich noch immer der Mühe, genauere Untersuchungen anzustellen, und neue Ansichten der Stelle zu prüfen. Jetzt möchte aber dieser Gegenstand so ziemlich erschöpft seyn. Doch wird die Erklärungsart dieser Stelle noch immer verschieden bleiben, so lange die Theologen noch von verschiedenen dogmatischen Principien ausgehen. Keine Erklärung, auch nicht die beste und wahrste, kann Alle befriedigen. Nur die Zeit vermag es, auch hierin mehr Uebereinstimmung herbeizuführen.

XX.

Ueber den biblischen Begriff der Rechtfertigung.

Schon seit einiger Zeit habe ich mich von aller künstlichen Ableitung und Entwickelung der Begriffe von δικαιοῦν und δικαίωσις, woran man sich besonders seit Zachariä gewöhnt hat, losgerissen und ganz einfache Begriffe von diesen Ausdrücken angenommen; nun glaube ich aber auch erst den einfachen Ideengang des Apostels zu verstehen. Nur vergesse man nicht, daß Paulus überall positive Anstalten sieht, wo auch etwas einen ganz natürlichen Zusammenhang hat; und

Digitized by Google

daß me[illegible]n alten Schriftſteller nicht nach unſern philoſophiſchen und theologiſchen Begriffen modeln darf. Δίκαιος (צדיק) heißt offenbar zunächſt derjenige, der ſo iſt, wie er ſeyn ſoll (Rechtſchaffen) und dadurch den Beifall Gottes erhält. Dergleichen waren aber weder die Juden noch die Heiden zur Zeit Jeſu. Die Heiden waren ἁμαρτωλοὶ, die Juden wollten δίκαιοι werden durch ihr Geſetz, und doch konnte ihnen dieſes Geſetz nicht die wahre δικαιοσύνην (die Gott wohlgefällige Beſchaffenheit) geben; dadurch wurden ſie nicht, was, und wie ſie ſeyn ſollten. Um alſo doch den Menſchen wieder ſein Wohlgefallen ſchenken zu können, veranſtaltete Gott das Chriſtenthum, als Mittel dazu; er errichtete durch Jeſum einen neuen Bund mit den Menſchen (die chriſtliche Religion), welchen Jeſus mit ſeinem Blute einweihete (αἷμα της καινῆς διαθήκης). Der Glaube (πίςις) d. h. die Annahme des Chriſtenthums, der Glaube an Jeſum, als Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen (μεσίτης τῆς καινῆς διαθήκης) und an deſſen blutige Weihe des N. B. iſt das einzige Mittel zur δικαιοσύνη, d. h. zu der Gott wohlgefälligen Beſchaffenheit zu gelangen, da ſonſt weder im Judenthum noch im Heidenthum ein Mittel dazu vorhanden iſt. So werden die Menſchen durch die Annahme des Chriſtenthums (πίςις) δίκαιοι, d. i. ſo, wie ſie ſeyn ſollen (rechtſchaffen), um wieder das göttliche Wohlgefallen zu erhalten; weil ſie dadurch in einen neuen Bund mit Gott treten, und ſich in die neue von Gott ſelbſt feſtgeſetzte Heilsordnung begeben. (In unſrer Sprache und nach unſern Begriffen würden wir ſagen: weil ſie ſich durch das Chriſtenthum in eine neue moraliſche Ordnung begeben, wodurch ſie allein Gott, dem Allerheiligſten, wohlgefallen können.) Dieſe πίςις dient ihnen alſo ſtatt der δικαιοσύνη, die ihnen bisher mangelte, und

wird bei ihnen zur δικαιοσύνη (πίστις λογίζεται εἰς δικαιοσύνην), weil sie nun durch die Unterwerfung unter die neue göttliche Ordnung (πίστις) die gottgefällige Beschaffenheit erhalten, d. h. so sind, wie sie seyn sollen, und dadurch sich wieder das göttliche Wohlgefallen verschaffen. Das ist δικαίωσις. Die Neubekehrten sind δικαιωθέντες, in sofern Gott ihnen durch den neuen Bund, (die neue moralische Ordnung), in den sie durch die Annahme des Christenthums treten, sein Wohlgefallen wieder schenkt. Damit ist nun natürlich auch Vergebung der vorigen Sünden und Hoffnung künftiger Seligkeit verbunden; denn das bisherige Mißfallen Gottes an ihnen, das nichts Anderes als Strafen nach sich ziehen kann, hört nun ganz auf. Diese δικαίωσις ist aber, sowie das Christenthum selbst (der neue Bund), wodurch die Menschen δικαιοσύνην erhalten, ein ganz freies Gnadengeschenk Gottes, — weil dieses Mittel, sein Wohlgefallen zu erhalten, bloß von seinem freien Willen abhing. — Dieß scheint mir nun die ganz natürliche Ideenreihe des Apostels (im Briefe an die Römer, so wie überall) zu seyn, ohne alle philosophische und dogmatische Künstelei, und bloß aus der ersten und einfachen Bedeutung von δίκαιος abgeleitet. Nur mischt sich zuweilen, wie leicht zu erachten ist, in die Schlußreihen des Apostels manches Wortspiel, und überhaupt ein gelehrter Rabbinismus ein, den er nun einmal nicht verläugnen konnte.

Digitized by Google

XXI.

Wann ist eine vollendete Einleitung in das Neue Testament zu erwarten?

Wir haben nun durch Eichhorn eine vollendete Einleitung in das A. T. erhalten. Wann darf aber einmal das Neue Testament ein solches Licht erwarten, als das A. T. durch einen Eichhorn erhalten hat? Wir verkennen nicht die großen Verdienste eines Michaelis u. a. um die Materialien zu einer solchen Einleitung; und in ächt kritischem Geiste haben Ziegler, Paulus u. a. treffliche Beiträge geliefert. Wie viel verdankt man nicht selbst einem Eichhorn auch in diesem Theile der biblischen Literatur, besonders über die Evangelien! Aber eine vollendete Einleitung in das N. T. haben wir noch nicht, und können sie noch gar nicht haben, die sich an die Eichhornische über das A. T. anschließen dürfte. Nur auf dem Wege der höhern Kritik kann eine solche Einleitung in das N. T. gewonnen werden, die es wagen dürfte, einen Platz neben der Eichhornischen einzunehmen; denn nur durch diese höhere Kritik ist die Eichhornische das geworden, was sie ist. So muß z. B. durch Hülfe dieser Kritik erst in den Evangelien

alles das abgesondert werden, was bloß spätéres, obgleich uraltes, Einschiebsel ist. Dieß ist der Fall bei der Erzählung des Matthäus von der Wache bei dem Grabe Jesu; und so getrauen wir uns evident darzuthun, daß Jesus Manches gar nicht gesagt haben könne, was ihm doch in den Evangelien entweder aus dem Erfolge oder aus dem spätern Glauben in den Mund gelegt worden ist. So lange nun nicht dieß alles durch die höhere Kritik in's Reine gebracht ist, so lange können wir noch keine Eichhornische Einleitung über das N. T. bekommen; und so lange ist auch eine reine biblische Theologie, besonders Jesu selbst, unmöglich. Es dämmert jetzt nur in unserer Seele, aber Licht haben wir noch nicht; es fehlen noch solche Aufschlüsse über die Evangelien, wie wir sie durch Eichhorn über die Propheten des A. T. erhalten haben. Aber freilich wird es bei den Evangelien einen härteren Kampf mit dem dogmatischen Interesse kosten, als bei den Propheten, die durch Eichhorn für die Dogmatik auf immer verloren sind. Auch in unserm theologischen Journale sind schon manche vorläufige Ideen zu solchen Operationen der höhern Kritik im N. T. niedergelegt worden. Es fehlt auch nicht an ähnlichen scharfsinnigen Versuchen jüngerer Theologen, z. B. über das Evangelium Johannis; nur vermissen wir einen festen Gang nach sichern kritischen Regeln. Doch auch solche nicht ganz glückliche Versuche sind nöthig, um in der Folge auf einem sicherern Wege zum Ziele zu gelangen, und im 19. Jahrhundert eine Einleitung in das N. T. zu bekommen, wie sie uns Eichhorn über das A. T. schon im 18. Jahrhundert geliefert hat. Dieß nur vorläufig, um unser theologisches Zeitalter vor einer trägen Ruhe auf den Lorbeern eines Michaelis u. a. zu warnen! —

Digitized by Google

XXII.

Ueber die wichtige, aber bisher ganz vernachlässigte Lesart ἄνθρωποι, 1 Kor. III, 4.

Wenn irgend eine Lesart des N. T. wegen überwiegender äußerer Autoritäten verdient in den Text aufgenommen zu werden, so ist es die Lesart ἄνθρωποι, 1 Kor. III, 4., wo im gewöhnlichen, in allen Ausgaben wiederholten Texte σαρκικοὶ stehet. Nicht nur alle alte Handschriften mit Uncialschrift, welche die Stelle haben (den einzigen Cod. I. oder Augustin. 2. bei Birch ausgenommen), A. B. C. D. E. F. G. lesen ἄνθρωποι statt σαρκικοὶ, wozu noch einige jüngere Codd. kommen: sondern auch so viele wichtige alte Versionen haben dieselbe Lesart, z. B. die koptische und äthiopische, auch die Vulgata, und die alte lateinische Uebersetzung in den codd. graeco-latinis ohnehin. Dazu kommen noch mehrere griechische und lateinische Kirchenväter, welche eben so lesen. (Nur die alte syrische Version drückt den gewöhnlichen Text aus. Allein man weiß auch längst, wie fehlerhaft und verfälscht durch spätere Recensionen diese alte Version auf uns gekom-

men ist. Die arab. Polygl. Uebersetzung ist zu jung, und die Erpenische, die aus der Syrischen geflossen, ist zu sehr nach dieser gebildet, als daß sie in der Kritik ein besonderes Gewicht haben könnten.) — Und eine solche Lesart sollte durchaus falsch seyn? sie sollte nicht einmal der Textlesart, welche nur in den jüngern Handschriften steht, gleichgestellt, gar nicht etwas hervorgehoben, sondern nur unter den Wust unnützer Varianten verwiesen werden? — Was würde es denn in andern Stellen helfen von codd. antiquissimis et praestantissimis utriusque recensionis zu reden, um an die Stelle der Textlesart eine andre von diesen Autoritäten (und zwar selten so vielen und so übereinstimmend, als hier) unterstützte Lesart zu setzen? Es ist zwar bekannt, daß auch in den einzelnen ältesten und besten Handschriften verwerfliche Lesarten stehen, und daß sie von Schreibfehlern wimmeln. Ferner wissen wir sehr wohl, daß selbst die Uebereinstimmung der ältesten Zeugen einer Recension für die Aechtheit einer Lesart nichts entscheiden kann, und daß alsdann hauptsächlich auf innere Gründe Rücksicht genommen werden muß. — Allein bei der Lesart ἄνθρωποι liegt offenbar kein Schreibfehler zum Grunde; denn wie sollte in aller Welt aus σαρκικοὶ die Lesart ἄνθρωποι entstanden seyn? Diese Lesart steht ferner nicht bloß in einzelnen alten und vorzüglichen Handschriften, auch nicht bloß in Einer Recension; sondern in allen alten und vortrefflichen Handschriften beider Hauptrecensionen; und überdieß noch in den beiden alten und vortrefflichen Uebersetzungen, der koptischen und der äthiopischen, so wie in der alten lateinischen Uebersetzung und in der Vulgata. — Bey weniger Zeugen glaubten wir uns schon berechtigt, (in unsern nov. curis in loc. Paul. 2 Cor. V, 17. τὰ πάντα auf die Autorität beider Recensionen wegzustreichen; wie viel mehr müssen

wir hier das Recht haben, auf einstimmiges Zeugniß aller alten Handschriften und der wichtigsten alten Versionen die bisher verachtete Lesart ἄνθρωποι in Schutz zu nehmen, wenn wir nicht inconsequent seyn wollen! Nicht bloß die ganze Recensionen-Theorie verlöre in der Kritik selbst allen Werth, und paradirte nur noch höchstens in der Geschichte des Textes als eine bloße Hypothese, sondern was noch weit mehr ist, die Kritik selbst verlöre alle Festigkeit, wenn nicht einmal die Uebereinstimmung der ältesten kritischen Zeugen etwas gelten sollte; und wir stünden leider in der Kritik wieder auf der Stelle, wo wir vor Griesbach gestanden haben: wir zählten wieder die Codd., und die jüngsten Handschriften (denn diese, wozu auch die meisten Moskauischen gehören, machen ja eine bedeutende Mehrzahl aus) spielten wieder eine Hauptrolle in der Kritik. Matthäi hätte Recht, daß er die bisher für so wichtig gehaltenen Handschriften A. B. C. D. E. F. G. für codices futiles erklärte und sie zu einer Coalition voll Lug und Trug herabwürdigte, wenn wir uns selbst solcher Lesarten, worin diese alle und sogar in Gesellschaft alter, sonst geachteter Uebersetzungen, mit einander übereinstimmten, zu schämen schienen und sie als ganz gleichgeltend mit andern unbedeutenden Varianten einzelner Handschriften in einen kritischen Winkel würfen, ohne uns weiter um sie zu bekümmern. Hr. Matthäi verstand sich in der That wenig auf seinen Vortheil, daß er sich nicht hauptsächlich auf diese Lesart berief und ihre bisherige allgemeine Verachtung gegen die von ihm angefochtenen alten Recensionen und gegen den besonders ihrer Uebereinstimmung beigelegten Werth nicht geltend zu machen suchte. Denn hier hätte er doch mit einigem Glück κατ' ἄνθρωπον disputiren können, da seine übrigen Streiche, die er bisher gegen die Recensionen führte, meist das Unglück hat-

ten, nicht zu treffen (vergl. unsre Recension*) seiner Streitschrift über die Recensionen). — Oder sollen alle diese äußeren Gründe kritischer Autorität nichts gegen die inneren Gründe gelten, welche der Aufnahme der Lesart ἄνθρωποι hier im Wege stehen? Wie viel steht nicht der Lesart παραβολεύσαμενος, Phil. II, 30. entgegegen; und man nimmt sie doch mit Recht geradezu in den Text auf, ob sie gleich nicht einmal alle die äußeren Gründe für sich hat, welche hier für die Lesart ἄνθρωποι streiten! — Würde man sich also nicht den Vorwurf eines willkührlichen Verfahrens in der Kritik zuziehen, wenn man die wichtigsten Gründe nur so viel gelten ließe, als uns gerade nach unserer exegetischen Convenienz gut dünkte?

Doch wir wollen nun diese inneren Gründe genau prüfen, denen man ein so großes Gewicht gegen die sonst so bedeutende Uebereinstimmung der ältesten Zeugen beilegt. — Man sagt: οὐχὶ ἄνθρωποί ἐστε, st. der Textlesart οὐχὶ σαρκικοί ἐστε, giebt keinen Sinn. Also muß die Lesart ἄνθρωποι aus einer Glosse entstanden seyn; vielleicht aus ἀνθρώπων, sc. δῆλοι, welches eine Erklärung von σαρκικοί hätte seyn sollen; denn darin hätte ja das σαρκικὸν, die Schwäche der Korinther bestanden, daß sie sich nach bloßen Menschen, dem Paulus oder Apollos genannt und sich dadurch zu Menschenknechten gemacht hätten. So hätte hernach diese Glosse in den Text kommen können: οὐχὶ ἀνθρώπων ἐστε, und da man in der Folge diesen Genitiv nicht verstanden hätte, so wäre aus ἀνθρώπων endlich ἄνθρωποι geworden, freilich ohne Sinn. —

---

*) S. Journal für ausserl. theol. Lit. 1807. Bd. II. St. 1. S. 43 — 55.

Digitized by Google

Dieß hat zwar allerdings Schein; allein es fehlt doch auch dieser Hypothese nicht an großen Schwierigkeiten. Denn erstlich würde man doch wohl nicht bloß ἀνθρώπων an den Rand gesetzt haben, sondern ἄλλοι ἀνθρώπων, wie Paulus selbst sagt 1 Kor. VII, 23. μὴ γίνεσθε ἄλλοι ἀνθρώπων. Und so wäre ἄλλοι ἀνθρώπων, und nicht bloß ἀνθρώπων in den Text gekommen: daraus hätte aber unmöglich bloß ἄνθρωποι im Texte werden können. Man müßte also wieder zu einer andern Conjectur seine Zuflucht nehmen; z. B. zu den beiden Genitiven παύλε und ἀπόλλω wäre die flüchtige Glosse ἀνθρώπων oder auch ἄνθρωποι gemacht worden, im Gegensatz gegen Jesum und in Beziehung auf den Ausspruch des Apostels V. 21 f. Μηδεὶς καυχάσθω ἐν ἀνθρώποις. πάντα γὰρ ὑμῶν ἐστὶν, εἴτε παῦλος, εἴτε ἀπόλλως, εἴτε κηφᾶς κ. τ. λ. Dieß ließe sich eher hören. Allein wie hätte diese Glosse in alle alte Codd., die wir noch haben, kommen können, und zwar von verschiedenen Recensionen, und nicht bloß in diese Codd., sondern auch in diejenigen, aus welchen die lateinischen, besonders die koptische und äthiopische Uebersetzungen gemacht worden sind? Dieß bleibt aus dieser Hypothese ganz unerklärbar. — Und dann hätte ja auch nach dieser Hypothese Hr. Matthäi gewonnenes Spiel, daß die Varianten aller dieser Handschriften meist aus Glossen und Scholien entstanden seyen, und alle einer Fabrik angehören. Wie könnte also die Uebereinstimmung dieser Handschriften noch für hohes Alter und Aechtheit einer Lesart entscheiden? Und ohne ein Scholion als Quelle der Variante anzunehmen, möchte sich doch schwer erklären lassen, wie entweder aus dem ursprünglichen σαρκικοί ἐσε die Lesart ἄνθρωποί ἐσε, oder wie aus dieser jene Lesart entstehen konnte. Und wollte man annehmen,

ἐχὶ σαρκικοὶ ἀνθρωποί ἐστ sey die ursprüngliche Lesart gewesen, wovon in den folgenden Abschriften bald σαρκικοὶ bald ἄνθρωποι ausgelassen worden wäre: so ist diese Composition nicht nur matt und gegen den Neutestamentlichen Sprachgebrauch; sondern es ist auch unbegreiflich, wie in eine ganze Reihe von alten Handschriften, und zwar solchen, die zu ganz entgegengesetzten Recensionen gehören, bloß das ἄνθρωποι ohne σαρκικοὶ, welches doch das Hauptwort gewesen wäre, hätte übergehen können. Wollte man ein Verschreiben in dem Original des Apostels selbst annehmen, so wäre dieß wohl eine leere und mit nichts begründete Ausflucht. —

Ich gehe also lieber zu meiner eignen Auflösung über, die ich hier dem kritischen Publikum zur Prüfung vorlege. — Wenn ich den ganzen Satz οὐχὶ [A. B. C. lesen ἐκ, wohl in demselben Sinne] ἄνθρωποί ἐστ als ursprüngliche Lesart vertheidigen sollte, so müßte ich freilich meine Unfähigkeit bekennen, einen erträglichen Sinn darin zu finden. Allein es kommt hauptsächlich auf ἄνθρωποι an. Nach der ersten Griesbachischen Ausgabe würde nun die Lösung der Schwierigkeit sehr leicht seyn; denn dort lesen alle diese oben angeführten kritischen Zeugen (worunter aber damals B. 67.** 71. noch fehlten) statt ἐχὶ σαρκικοί ἐστ; nur ἐχὶ (ἐκ) ἄνθρωποι; ohne ἐστ. Denn im Texte steht das " als Zeichen der Gränze der Variante z nicht hinter σαρκικοὶ, sondern hinter ἐστ. Allein dieser Fehler ist in der neuen Ausgabe berichtigt, und das Zeichen " steht im Texte nicht mehr erst nach ἐστ, sondern schon nach σαρκικοὶ. Doch ist zu bemerken, daß die äthiopische Version nur ἄνθρωποι gelesen hat, nicht zugleich ἐστ; denn sie supplirt nach ἄνθρωποι ein ἐισὶ (versteht sich, der Construction, nicht den Wor-

Digitized by Google

ten nach; im Orientalischen fehlte ja bekanntlich das Verbum substantivum) Eigentlich hat die äthiopische Version, lateinisch übersetzt: Nonne homines illi? sc. sunt *). Daher hat die Englische Polyglotte bei d. St. das Aethiopische geradezu übersetzt: Nonne homines sunt? (sc. Paulus et Apollos.) — Und dieses οὐχὶ ἄνθρωποι; möchte ich für die ursprüngliche Lesart halten, welche uns noch die äthiopische Version aufbewahrt hat. Freilich sollte eigentlich noch ἔτοι oder εἰσὶ beigefügt seyn; allein unmittelbar darauf V. 5. steht auch in ähnlicher Construction διάκονοι allein, ohne εἰσὶ. Paulus tadelt die Korinther, daß sie sich nach bloßen Menschen, die nicht selbst Religionsstifter, sondern nur Diener des großen Religionsstifters Jesus wären, nenneten. Daher sagt auch Paulus weiter unten V. 21. in derselben Beziehung: Μηδεὶς καυχάσθω ἐν ἀνθρώποις. πάντα γὰρ ὑμῶν ἐστιν. Εἴτε παῦλος, εἴτε ἀπόλλως, εἴτε κηφᾶς κ. τ. λ. — Weil aber vorher immer die Korinther selbst angeredet worden, so bezog man bald das οὐχὶ ἄνθρωποι; auf die Korinther, und da vorher bei σαρκικοὶ immer ἐστὲ steht, so war es natürlich, daß sehr frühzeitig die Abschreiber bei ἄνθρωποι ebenfalls ἐστὲ ergänzten. Dadurch wurde aber nun der Satz sinnlos, und man suchte durch eine aus dem vorhergehenden entlehnte Glosse am Rande: σαρκικοὶ, dem dunkeln ἄνθρωποι nachzuhelfen; und endlich kam diese Glosse ganz in den Text und verdrängte die ursprüngliche Lesart ἄνθρωποι, so daß sich nun die beiden Verse, 3. und 4., mit dem Satze endigten: οὐχὶ σαρκικοί ἐστε; Dieß scheint mir die natürliche Gene-

*) vergl. Bode Pseudocritica Millio-Bengeliana, T. II. p. 178. ad h. l.

sis der Textlesart aus der ursprünglichen ἐχὶ ἄνθρωποι zu seyn.

Semler suchte aber auf seine gewöhnliche Art das kritische Problem zu lösen. Er sagt zu der St. (in s. Paraphr. in I. ep. ad Cor. p. 66.: „Hic vera lectio non est excusorum librorum; videtur potius nihil interiectum fuisse, ἐγὼ Ἀπόλλω. Τίς ἐν ἐστι etc. Iam aqud occidentales addiderunt, nonne homines, quasi responsionem ad quaestionem, quid ergo Paulus etc. Homines sunt. ἐχὶ ἄνθρωποι; scil. hi sunt; atque sic sequitur porro, quis autem est Paulus? etc. Alii vero retulerunt ad hos Corinthios, et sic inserunt clarius, ut nos legimus. Glossa est utraque lectio.“ — Bei dieser Auflösung fällt wieder Semler in seine zwei bekannten Fehler. Erstlich macht er die Lesart ἐχὶ ἄνθρωποι; zu einer bloß occidentalischen, da sie doch eben so gut auch orientalisch ist. Zweitens wendet er auch hier seinen falschen, wenigstens nur halbwahren, kritischen Kanon an, daß, wenn sich bei den ältesten kritischen Zeugen zwei ganz heterogene Lesarten finden, beide für bloße Glossen zu halten seyen, und daß der ursprüngliche Text keine von beiden gehabt habe. — Dieß ist aber nur der Fall (wie schon öfter bemerkt worden), wenn wirklich einige alte Zeugen vorhanden sind, welche die kürzere Lesart ohne eine von beiden Glossen haben. Denn sonst würden wir in der Kritik sehr willkührlich verfahren, wenn wir bei jeder auffallenden Variante sogleich die kürzere Lesart, ohne eine von beiden Varianten, für die ächte und ursprüngliche halten wollten. — Uebrigens ist aber die Vermuthung Semler's allerdings ein möglicher Fall, wobei man aber annehmen müßte, daß die ursprüngliche Lesart schon vor allen kritischen Zeugen durch Zusätze entstellt worden sey. Dieß ist aber hier unwahrscheinlich; wenigstens würde man nicht

Digitized by Google

leicht auf die Glosse ἀχὶ ἀνθρωποι; gekommen seyn. Und dann müßte man nach dieser Hypothese zugleich annehmen (was wir doch nicht zugeben können), daß in manchen Stellen alle unsre alten Zeugen, auch wo sie ganz einstimmig sind, durch Glossen entstellt worden seyen. — Ich halte daher diese von so wichtigen alten Zeugen unterstützte Lesart: ἀχὶ ἀνθρωποι; aus den oben ausgeführten Gründen selbst für die ursprüngliche; oder ich müßte an dem Gewichte aller dieser alten Zeugen ganz irre werden, wozu ich aber zur Zeit noch keinen einzigen erheblichen Grund habe. —

XXIII.

Ueber die Wiederbelebung des Lazarus, Joh. XI.

Diese Geschichte ist eine der merkwürdigsten Wunderbegebenheiten des Neuen Testaments und verdient daher, besonders wegen der so ganz verschiedenen Ansichten derselben in ältern und neuern Zeiten, unsre vorzüglichste Aufmerksamkeit. Sonst fand man darin einen Hauptbeweis der Wunderkraft und überhaupt der höchsten Würde Jesu, weil er hier nicht nur einen

wirklich Todten, der schon gerochen und vier Tage im Grabe gelegen habe, vom Tode erweckt, sondern dieß auch schon vier Tage, wo nicht gar länger, vorher verkündigt hätte. In neuern Zeiten suchte man die ganze Begebenheit natürlich zu erklären und alles Wunderbare hier, wie in allen übrigen Wundererzählungen, wegzuexegesiren; bei welcher exegetischen Operation aber die Würde Jesu, so wie überhaupt die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, bald mehr, bald weniger verlor. Ja manche zogen die ganze Begebenheit in Zweifel, weil Johannes sie allein habe und kein anderer Evangelist etwas davon wisse, da doch alle Schüler Jesu gegenwärtig gewesen seyn müßten. In den allerneuesten Zeiten hingegen fehlt es wieder nicht an Vertheidigern aller Wundererzählungen des Neuen Testamentes, und zwar nicht bloß von der altgläubigen Partey, sondern auch solchen, von denen man es nicht erwarten sollte, weil sie in andern Punkten sehr frey denken, oder sich wohl gar zum Pantheismus hinneigen. Wer Gott und Natur für Eins hält, an ein ἓν καὶ πᾶν glaubt, kann ja unmöglich dem theologischen Begriff von Wundern huldigen. Er kann sich also nur für Wundergeschichten, als schöne Dichtungen, interessiren, in wiefern er das ganze Christenthum bloß aus dem Gesichtspunkte einer Religionspoesie betrachtet. Allein der wahre Theolog und der ächte Bibelforscher fragt nach Wahrheit, und unterscheidet zugleich Wahrheit des Sinnes und Wahrheit der Sache.

Es ist zwar nicht zu läugnen, daß manche neue Wundererklärung an das Lächerliche gränzt, wenn sie entweder, indem sie natürlich seyn soll, höchst unnatürlich wird, und wirklich wunderbarer lautet, als das zu erklärende Wunder selbst, oder wenn sie die Wundererzählung verdrehet oder verfälscht, und gegen allen Zu-

ſammenhang und gegen die notoriſche Denkart der neuteſtamentlichen Schriftſteller vorausſetzt, daß dieſe ſelbſt kein eigentliches Wunder hätten erzählen wollen. Gegen dieſen exegetiſchen Unfug hat ſich das theologiſche Journal ſchon oft laut genug erklärt. Allein damit iſt die Sache für den denkenden Theologen und für den unpartheiiſchen Wahrheitsforſcher noch lange nicht abgethan. Und es wäre höchſt ſonderbar, wenn man zu Anfange des 19ten Jahrhunderts deswegen zur alten theologiſchen Wunderſucht zurückkehren wollte, weil man zu Ende des 18ten ſo viele unnatürliche und abentheuerliche Verſuche machte, die Wunder des N. Teſte wegzuexegeſiren. (Denn die Wunder allein aus dem äſthetiſch-religiöſen Geſichtspunkte vertheidigen zu wollen, gehört bloß zu den philoſophiſchen Phantaſieen unſers Zeitalters und zu den vorübergehenden Phänomenen eines verdorbenen äſthetiſch-myſtiſchen Religionsgeſchmacks einiger Sprecher, worauf der verſtändige Theolog keine ernſtliche Rückſicht nimmt; denn bloß aus dieſem Geſichtspunkte betrachtet, müßten mit gleichem Rechte ſo viele hundert Heiligen-Legenden des Mittelalters ebenfalls in Schutz genommen werden. Und das ſollte und dürfte ein proteſtantiſcher Theologe thun?) — Unterſcheide man doch nur zwei verſchiedene Operationen des gelehrten Schriftforſchers: Auslegen und Erklären*)! Freilich würde man den Wundererzählungen ungeheure Gewalt anthun müſſen und ſich ſelbſt einem

*) Wir haben uns ſchon oben S. 201 ff. ausführlicher über dieſen Unterſchied erklärt. Die Sache ſelbſt, die dadurch erklärt werden ſoll, muß jedem Unpartheiiſchen einleuchten; über Worte ſtreiten wir nicht. Man mag auch andre Ausdrücke zur Bezeichnung dieſes Unterſchiedes gebrauchen. Nur glauben wir nicht, daß das, was man ſonſt Sacherklärung nannte, das ganz erſchöpft

gerechten Tadel aussetzen, oder gar, nicht unverdient, einem muthwilligen Spotte preisgeben, wenn man gar nichts Wunderbares in der Erzählung mehr anerkennen, sondern das viele Wundervolle, das man bisher in der evangelischen Geschichte gefunden hat, nur einer falschen Ansicht einer solchen Erzählung und dem Unvermögen der bisherigen Ausleger, den Sinn der Neutestamentlichen Schriftsteller richtig aufzufassen, zuschreiben wollte. Gewiß haben die Evangelisten eigentliche Wunder geglaubt, also auch erzählen wollen; und ihre meisten Wundererzählungen sind gewiß von unsern ältern Auslegern richtig verstanden und eben so richtig ausgelegt worden. Nur bei einigen wenigen Erzählungen und oft meist nur in Nebenpunkten, wird sich der neuere bedächtige Ausleger aus philologischen Gründen nach den Gesetzen einer richtigen grammatischen Interpretation genöthigt finden, von den ältern Auslegungen abzuweichen. —

Aber eine ganz andere Frage ist es: Ist hier auch wirklich ein wahres Wunder, im theologischen Sinne, vorgefallen? Hat Gott wirklich hier durch einen unmittelbaren Allmachtsakt etwas Ausserordentliches gewirkt? Ist hier wirklich so vieles in der Natur, aber nicht durch die Natur, geschehen? Oder haben vielmehr die biblischen Erzähler eine natürliche Begebenheit, und zwar nicht absichtlich, um zu täuschen, wohl aber aus Hang zum Wunderbaren und weil sie von Jesu nichts als Wunderbares erwarteten und überhaupt die natürlichen Ursachen nicht kannten, erst durch ihre Deutung, die sie in die Darstellung legten, in eine übernatürliche verwandelt? Ist es nicht allge-

---

und bestimmt bezeichnet, was wir Erklären im Gegensatz des Auslegens nennen möchten. —

meine Sitte des Orients, Begebenheit und Deutung innigst mit einander zu Einem Ganzen zu verweben? Sollte es da nicht dem Bibelforscher erlaubt seyn, nach Vernunft und Analogie, durch mancherlei exegetische Versuche das reine Factum von der Deutung wieder zu trennen, und so die Wundererzählung zu erklären, d. h. zu untersuchen, welches reine und natürliche Factum der Wundererzählung wohl zum Grunde liegen möge? Warum sollte dieß nicht dem Bibelerklärer, so gut wie dem Erklärer der alten griechischen und römischen Geschichtschreiber erlaubt seyn, sobald nur überhaupt ein freierer Gesichtspunkt der Wunderbegebenheiten zugestanden wird? Man schiebt ja dadurch dem Schriftsteller keinen Sinn unter, an den er nicht gedacht hat. Man giebt zu, daß er ein Wunder habe erzählen wollen; man forscht nur nach, da man nun einmal die Ansicht des biblischen Schriftstellers nicht zu der seinigen machen kann, ob man nicht durch Vergleichung der Umstände das reine Factum wieder gewinnen kann, aus welchem die Wundererzählung durch eigne Deutung der Zuschauer und des Schriftstellers selbst entstanden ist. Oder man will auch nur die Möglichkeit zeigen, wie etwas natürlich geschehen könne, ohne sogleich seine Idee für das wirkliche reine Factum auszugeben. —

Denn freilich hält es in den mehrsten Fällen sehr schwer, oder es ist vielmehr nicht selten ganz unmöglich, das reine Factum aus einer Wundergeschichte zu gewinnen; und es ist daher meist rathsamer, sich des natürlichen Erklärens der biblischen Wundergeschichten ganz zu enthalten und lieber seine Unwissenheit und sein Unvermögen, das reine Factum zu erforschen — kurz das Non liquet — aufrichtig zu bekennen, als sich mit unnatürlichen Erklärungen vergebliche Mühe zu geben,

zu einer natürlichen Erklärungsart dadurch angefordert*). Nur sondere man in der Darstellung das Gewisse, Historische, von dem des Zusammenhangs wegen Hinzugedachten, als bloß Möglichen, sorgfältig ab. Man bewundert alsdann den redlichen Evangelisten, der, indem er nach seiner Ansicht ein wirkliches Wunder erzählen will, doch so treu referirt, daß die Spuren des natürlichen Zusammenhangs der Begebenheit deutlich durchschimmern, und daß man ihn nun gleichsam aus sich selbst berichtigen kann. Auf diesem Wege der Schriftforschung ist man sicher, daß man wenigstens in der Hauptsache — der Ableitung der Begebenheit aus natürlichen Ursachen, — nicht geirrt habe, wenn man sich gleich bescheiden muß, daß man bei einzelnen Partieen der neuen Composition wohl könne fehlgegriffen haben, und daher auch für andre, bessere und leichtere, Compositionen gern und willig freien Spielraum läßt. Hätte man diese liberale, und doch dabei vorsichtige und bescheidene, Methode längst befolgt, so hätten wir sicher keine spöttischen Einwürfe von Woolston, keine Romane von Bahrdt, keine Geschichte des großen Propheten von Nazareth, aber auch keine bitteren Kritiken des Johannes und seiner Ausleger vor dem jüngsten Gericht erhalten. Wir würden dann aber auch eben so wenig in unsern Tagen das jeden unbefangenen Zuschauer äußerst befremdende Schauspiel eines Uebergangs zum andern Extrem — zur Mystik und zum blinden Glauben an das Wunderbare vor

*) Auf diesem Wege hat Eichhorn über manche Wundererzählung der Apostelgeschichte ein unerwartetes Licht verbreitet, besonders über die darin vorkommenden Engelserscheinungen, in s. Allgem. Bibliothek der bibl. Liter. B. III, St. 5.

Digitized by Google

Augen haben; und die wahre Würde Jesu würde von keiner Seite so sehr compromittirt worden seyn, als leider wirklich geschehen ist *).

Ob aber für die Aufklärung der Geschichte der Auferweckung des Lazarus in Johannis Evangelium auf jenem Wege der bedächtigen Beobachtung etwas zu

*) Für diese Digression über das Wunderbare in den Erzählungen des N. T. hoffen wir von allen denen Verzeihung zu erhalten, welche mit uns die unangenehme Bemerkung gemacht haben, wie schief und einseitig in manchen neuern Recensionen die Versuche, die Wundererzählungen natürlich zu erklären, beurtheilt worden sind, als wenn wir aus dem Anfange des 19ten Jahrhunderts wieder in den Anfang des 18ten zurückgeschleudert werden sollten. Vor 10 Jahren durfte man es kaum wagen, ohne ausgelacht oder doch wenigstens bemitleidet zu werden, von wirklichen Wundern des N. T. zu reden, und jeder noch so verunglückte Versuch, die Wunder natürlich zu erklären, wurde mit großem Beifall aufgenommen. (Das eine Extrem!) Tritt aber jetzt ein Ausleger mit einer natürlichen Erklärung einer biblischen Wundererzählung auf, so ist er in Gefahr, von der einen Seite ausgelacht zu werden; denn man ist schon von natürlichen Wundererklärungen übersättigt; und von der andern Seite wird jetzt ein solcher Versuch als eine Entweihung des Heiligen mit Unwillen abgewiesen. (Das andre Extrem! Wie sollte nun noch Glaube und Aberglaube geschieden werden können? Denn auch bei der rohesten Superstition spricht sich das Unendliche im Endlichen aus.) — Es schien uns daher nichts weniger als überflüssig zu seyn, indem wir soeben im Begriff sind, selbst einen ähnlichen Versuch vorzulegen, doch wenigstens den Gesichtspunkt vorläufig anzugeben, aus welchem wir die natürliche Behandlungsart der biblischen Wundererzählungen selbst beurtheilen und von andern beurtheilt wünschen.—

gewinnen sey, mag unsre fernere Untersuchung lehren. Es möchte zwar jetzt jede neue Untersuchung nach den gelehrten und scharfsinnigen Aufklärungen eines Paulus (in s. Commentar über das Evangel. Joh.) über diese Geschichte sehr überflüssig scheinen. Allein so viel ich auch diesem verdienstvollen und gelehrten Theologen in dieser Untersuchung verdanke, und so willig ich schon vorläufig gestehe, daß ich in der Hauptsache ganz mit ihm übereinstimme: so glaubte ich doch, daß es nicht überflüssig seyn möchte, in einer andern Ordnung und nach einer andern Methode dieselbe Untersuchung noch einmal anzustellen, um auf einem, wie ich wenigstens glaube, sicherern Wege und mit möglichster Unbefangenheit zu demselben Ziele zu gelangen. Ich glaubte überdieß, um nichts von Belang zu übergehen, auch auf die in neuern Zeiten zu wenig bekannten und beachteten Bemerkungen eines anerkannt gelehrten Arztes des sel. Prof. Ackermann's (in Altdorf) gebührende Rücksicht nehmen zu müssen. Der gelehrte Leser mag alsdann nach eigner sorgfältiger Prüfung über die neue Ansicht und über die Haltbarkeit ihrer Gründe selbst entscheiden. —

Die erste Frage betrifft die Aechtheit dieser Geschichte. Wenn Johannes nicht der Verfasser des ihm zugeschriebenen Evangeliums wäre, wie der Verfasser der Schrift: der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht, und vorzüglich Hr. Pred. Horst *) mit scharfsinnigen Gründen noch in unsern Tagen behaupteten: so würde schon dadurch die Erzählung von der Wiederbelebung des La-

*) in einer gelehrten Abhandlung in Henke's Museum für Religionswissenschaft, Heft I.

zarus sehr verdächtig werden müssen. Allein es hat nicht an gelehrten Vertheidigern des Ev. Johannis gegen diese scheinbaren Einwürfe gefehlt, worunter Hr. Oberhofpr. D. Süskind*) den ersten Rang behauptet, welche mit den bündigsten Gründen jene Einwürfe widerlegt und die Aechtheit dieses Evangeliums gerettet haben**). Wir können also wohl mit Zuverlässigkeit jetzt die Aechtheit dieses Evangeliums voraussetzen. — Aber eine andere Frage ist, ob diese Erzählung nicht dadurch verdächtig werde, daß sie bei Johannes allein steht. An sich könnte zwar dieser Umstand nichts gegen die Wahrheit derselben beweisen; denn da Johannes zuletzt schrieb und ein Vertrauter Jesu gewesen war, so konnte ihm nachher noch manches beifallen, was die übrigen Evangelisten übergangen hatten. Allein diese Begebenheit ist zu merkwürdig und greift zu sehr in die Leidensgeschichte Jesu ein, da sie die nächste Ursache der scharfen Maßregeln des jüdischen Synedriums gegen Jesum war (V. 47 ff.), als daß die übrigen Evangelisten, besonders Matthäus, sie hätten mit Stillschweigen übergehen können, wenn sie ihnen bekannt gewesen wäre. Aber wie konnte eine so merkwürdige und folgenreiche Begebenheit ihnen, besonders dem Matthäus,

---

*) vergl. dessen Magazin für christl. Dogmatik und Moral, Heft 9 und 11. — Auch Schleker und Nöldeke, jener in einer besondern Schrift, dieser in Henke's Museum Heft I, haben schon schätzbare Bemerkungen jenen Einwürfen entgegengesetzt.

**) Man findet nun das Beste, was zur Vertheidigung der Aechtheit dieses Evangeliums gesagt worden ist, in bündiger Kürze beisammen in Hrn. D. Wegscheider's Versuch einer vollständigen Einleitung in das Evangelium des Johannes (Göttingen, 1806.) S. 78—156.

Digitized by Google

unbekannt bleiben? Hier ist eine Schwierigkeit, welche allerdings unsere Aufmerksamkeit verdient. Die meisten, besonders ältern, Ausleger übergehen entweder ganz diese Frage, oder finden gar eine besondere Absicht des Heiligen Geistes darin, daß er den drei ersten Evangelisten diese Erzählung nicht inspirirt habe, weil er sie dem Johannes vorbehalten wollte, damit nicht alle vier Evangelisten einerley wichtige Begebenheit erzählten. (Eine eigne Art der fruchtbaren theologischen Teleologie, welche mit dem strengen Begriff von Theopneustie steht und fällt!) — Andere werfen wohl die Frage auf, lassen sie aber entweder unbeantwortet, oder fügen hinzu: Die Sache scheine zwar verdächtig; aber sie wollten sie nicht weiter urgiren. (Doch wohl aus großmüthiger Schonung! Der Stachel bleibt doch zurück.) Andre antworten zwar, z. B. Grotius, Whithby ꝛc., aber ihre Antwort befriedigt nicht. Sie meinen, die übrigen Evangelisten hätten die Geschichte absichtlich ausgelassen, „damit Lazarus keinen Verdruß davon haben möchte." — Allein erstlich ist es unwahrscheinlich, daß die Bücher der Christen dem Synedrium in die Hände gekommen seyen. Nicht nur hielten die Christen ihre Bücher heilig und geheim; sondern überhaupt war auch der Umlauf der neuen Schriften, wenn nicht besondere Umstände, Empfehlungen und Protectionen, hinzukamen, in jenen Zeiten, schon durch die Seltenheit und Sparsamkeit des Bücherverkehrs, sehr langsam, und ist durchaus nicht mit der schnellen Circulation unsrer Druckschriften zu vergleichen. Ueberdieß erfolgten bald nach der Erscheinung dieser Evangelien die unruhigen Kriegszeiten in Judäa. Wenn man alles dieß bedenkt, so ist es gewiß nicht wahrscheinlich, daß das jüdische Synedrium Kenntniß von diesen drei Evangelien erhalten haben soll, wenn gleich frühere schriftliche Aufsätze über das Leben und die Thaten Jesu in aramäischer

Digitized by Google

Sprache, welche wohl frühe in Palästina unter den Christen in Umlauf gekommen zu seyn scheinen und höchst wahrscheinlich auch von unsern Evangelisten benutzt worden sind (Luc. I, 1 ff.), in die Hände des Sanhedrins gekommen seyn mögen. Aber, was die Hauptsache ist, diese Geschichte der Wiederbelebung des Lazarus mußte an sich schon unter den Juden sehr bekannt seyn; und eben deßwegen strebte man ja, nach Joh. XII, 10., dem Lazarus ebenfalls nach dem Leben, um das Andenken an diese Begebenheit ganz zu vertilgen und dem Gerede darüber schnell ein Ende zu machen. Lazarus schwebte also schon sogleich nach seiner Wiederbelebung in großer Lebensgefahr; und es ist nicht wahrscheinlich, daß eine spätere nach 30 Jahren abgefaßte Erzählung der Evangelisten diese Lebensgefahr für ihn vermehrt haben sollte, wenn er anders noch am Leben gewesen ist, als diese Evangelien geschrieben wurden; welches wie sehr bezweifeln. War also Lazarus damals gar nicht mehr am Leben, so fällt ohnehin der angeführte Grund des Stillschweigens der übrigen Evangelisten von dieser Begebenheit ganz weg. — Demnach genügt die Antwort des Grotius auf jene bedeutende Bedenklichkeit durchaus nicht; und eine andere hat man bisher, meines Wissens nicht gegeben. Nothwendig muß man sich daher nach einer andern Erklärung des sonderbaren Phänomens umsehen. Diese können wir aber nur in der wahrscheinlichen Entstehungsart der drey ersten Evangelien finden. Doch soll es uns sehr angenehm seyn, wenn Andre einen leichtern Weg, dieses Phänomen zu erklären, entdecken sollten.

Bekanntlich theilt sich jetzt die exegetisch-kritische Welt über den Ursprung der Evangelien in zwei Haupt-

parteyen, in die Eichhornische und Anti-Eichhornische. Man mag aber über die Entstehung des Evangelium des Markus urtheilen, wie man will, so ist wohl nicht mehr zu läugnen, daß die Evangelien des Matthäus und Lukas aus Galiläischen Sagen und schriftlichen, größern oder kleinern, Sammlungen entstanden sind. Lukas sagt es von seinem Evangelium ausdrücklich (Luk. I, 1 ff.); und es finden sich auch in diesen beiden Evangelien selbst mehrere deutliche Spuren davon, welche vorzüglich Eichhorn eben so sorgfältig gesammelt als scharfsinnig zusammengestellt hat*). Mag man nun mit ihm Ein aramäisches Urevangelium nebst verschiedenen Ueberarbeitungen und Uebersetzungen desselben annehmen, oder mit Paulus**) zu mehrern schriftlichen Aufsätzen, als Quellen dieser Evangelien, seine Zuflucht nehmen: hier verschlägt dieß nichts. Kurz Galiläische Sagen und schriftliche Aufsätze liegen bei beiden Evangelien zu Grunde; und diese rührten von den Galiläischen Freunden und Begleitern Jesu her. — Allein damals, als Jesus in Bethanien war, waren die Galiläer noch nicht nach Jerusalem auf das Passahfest gereiset, sondern kamen erst später dahin. Sie wußten also von dieser Geschichte nichts, waren wenigstens keine Augenzeugen davon; und so scheinen sie diese Geschichte auch nicht in ihren Nachrichten von Jesu und seinen Thaten aufgezeichnet zu haben. Wenn nun Matthäus und Lukas in ihren Evangelien diesen frühern Galiläischen Nachrichten strenge

*) in s. Allgem. Bibliothek der bibl. Literat. B. V. St. 5. und noch genauer und ausführlicher in s. Einleitung in das N. T. B. I.

**) vergl. Dessen Introductionis in Nov. Testam. capita selectiora p. 231 sqq.

Digitized by Google

gefolgt sind, so läßt sich erklären, warum sie nichts davon haben, wenn auch selbst Matthäus bei dieser Begebenheit gegenwärtig gewesen seyn sollte. (Denn entschieden ist selbst dieß Letztere nicht. Die Schüler Jesu gingen gewöhnlich ihren Arbeiten nach und waren nicht beständige Begleiter Jesu. Sie kamen wohl großentheils erst am Sabbath zu ihm. Nur an den hohen Festen waren sie natürlich alle bei ihm. Doch kann auch nicht bewiesen werden, daß Matthäus damals nicht bei Jesu gewesen sey. Dieser Umstand bleibt also unentschieden.) Johannes aber schrieb unabhängig sein Evangelium; und so nahm er diese merkwürdige Geschichte auf, und dieß um so mehr, weil sie zum Zusammenhange der Leidensgeschichte Jesu, welche Johannes ohnehin am ausführlichsten liefert, ihm nothwendig schien. Der hohe Grad von Erbitterung des jüdischen Sanhedrins, so daß es so fest auf dem Tode Jesu bestand, wie Johannes zu Ende des XI. Kap. ausdrücklich anführt, ließ sich nun nach dieser Geschichte und dem großen Eindruck, den sie auf das Volk gemacht hatte, um so leichter erklären. — Auf diese Weise möchte sich noch am leichtesten das sonderbare Phänomen, daß Johannes diese merkwürdige Geschichte allein hat, auflösen lassen. Spätere Interpolation kann sie ohnehin nicht seyn, weil sie in die folgenden Begebenheiten zu sehr eingreift, und die Absicht ihrer Verbindung zu deutlich einleuchtet. — So viel zur Einleitung und Vorbereitung. Nun zur Hauptsache!

Die Hauptfrage ist: 1) Wie wir diese Wiederbelebung des Lazarus anzusehen haben? ob als ein eigentliches Wunder oder nicht? 2) Wie wir den ganzen Zusammenhang der Begebenheit zu denken haben? Freilich wird der erste Punkt erst dann klarer

werden können, wenn der zweite genau untersucht worden ist. Allein selbst diese Untersuchung wird doch durch manche Punkte, welche schon bei der ersten Frage zur Sprache kommen, wieder sehr erleichtert. Und so mag es denn bei dieser Ordnung hier bleiben. — Die erste Frage, ob die Wiederbelebung des Lazarus ein eigentliches Wunder gewesen sey? kann aus der Erzählung selbst nicht völlig entschieden werden; denn die Entscheidung hängt davon ab: ob Lazarus wahrhaft todt oder scheintodt gewesen sey? Und keines von beiden kann strenge erwiesen werden. Doch so viel kann man wohl zuversichtlich behaupten, daß, wenn auch Lazarus nur scheintodt gewesen ist, seine Wiederbelebung nach den in der Erzählung angeführten Umständen doch sehr wunderbar erscheint und mit Recht als ein Akt der allerbesondersten göttlichen Vorsehung betrachtet werden kann. Und eben so gewiß ist es, daß Johannes diese Begebenheit für ein wahres Wunder gehalten habe. Wie hätte er sich sonst so ausdrücken und so erzählen können, wie er V. 14. 15. 25. 39. 40. 45. gethan hat, wenn er den Lazarus damals nicht für wirklich todt gehalten hätte? — Ja sogar, wenn wir die Geschichte in einem andern (nachher von uns anzugebenden) Zusammenhange und nach einem freiern Gesichtspunkte betrachten, als sie bei dem ersten Anblick erscheint und als sie Johannes selbst gedacht hat, obgleich nach gewissen Spuren, welche in der Erzählung des Johannes selbst liegen, könnte doch noch immer die Wiederbelebung des Lazarus als ein Wunder angesehen werden. Nur werden diese Spuren, wie sich unten zeigen wird, bei ihrer weitern Verfolgung zu einem Standpunkte führen, von welchem man diese Begebenheit eben so gut natürlich erklären kann, ohne ihr Gewalt anzuthun; welches aber nicht der Fall seyn möchte, wenn diese Spuren entweder

Digitized by Google

in der Erzählung nicht vorhanden wären, oder wenn man sie nicht weiter verfolgte. — Die Erzählung für sich betrachtet entscheidet also nicht, weder für noch gegen ein Wunder, so lange nicht bewiesen werden kann, daß Lazarus wirklich todt gewesen sey oder nicht. Nur der Leser kann für sich darüber verschieden entscheiden, nachdem er schon a priori entweder für die völlige Unmöglichkeit oder doch hohe Unwahrscheinlichkeit eigentlicher Wunder im theologischen Sinne gestimmt ist, oder aber die Möglichkeit derselben zugiebt, und vielleicht gar an die Gewißheit eigentlicher Wunder im N. T. glaubt. — Doch wollen wir sehen, wie weit wir durch unbefangene Prüfung und Vergleichung der erzählten Umstände historisch kommen können, oder nicht. Zur richtigern Würdigung dieser Erzählung wird es aber gut seyn, die Punkte, worauf es hier ankommt, auf gewisse Hauptsätze zurückzuführen. —

1) Es kann aus den in der Erzählung des Johannes liegenden Thatsachen nicht erwiesen werden, daß Lazarus wahrhaft todt gewesen sey. Nach diesen wäre es eben so möglich, daß er bloß scheintodt gewesen. — Aus dem Urtheil der Martha V. 39. (ἤδη ὄζει) fließt nicht, daß Lazarus wirklich schon gerochen habe, folglich schon in Fäulniß übergegangen sey; denn dieß war nur ein Schluß der Martha, weil es schon der vierte Tag sey, daß Lazarus im Grabe läge. Denn freilich, wenn das Urtheil der Martha ein wahres Factum begründete, so müßte Lazarus wahrhaft todt, folglich seine Wiederbelebung ein wahres Wunder gewesen seyn. — Außerdem führt aber der sel. Prof. Ackermann (zu Altdorf) in einer schätzbaren, obgleich, wie es scheint, beinahe vergessenen Abhandlung *) die sich im 4. St. der Materia-

*) Unter der Aufschrift: Betrachtungen über die Geschich-

lien für Gottesgelahrtheit (1784.) befindet, sehr scheinbare Gründe für den wahren Tod des Lazarus an, welche noch immer verdienen, näher erwogen zu werden, ob sie gleich größtentheils schon in der Medizinisch-hermeneutischen Untersuchung der in der Bibel vorkommenden Krankengeschichten (1794.) geprüft worden sind. — Die Hauptgründe Ackermann's sind folgende:

a) „Die vorhergegangene Krankheit des Lazarus „müsse von längerer Dauer gewesen seyn, als solche „Krankheiten, welche durch ihre schnelle Wirkung die „Lebenskräfte auf eine kurze Zeit hemmen; sie müsse, „weil sie gegen den 7. Tag geendiget habe, von der „höchst hitzigen Art gewesen seyn. Eine solche lasse „sich aber ohne völlige Zerstörung im Körper nicht den„ken; hier trete also kein Scheintod ein, sondern der „wirkliche" — Allein ganz abgerechnet, daß wirklich, wie Andre behaupten, langwierige chronische Krankheiten, die nicht morbi acuti sind, einen Scheintod verursachen können; abgerechnet, daß selbst bei hitzigen Krankheiten die Natur sich durch gewaltsame Krisen zu helfen suche, welche einen Scheintod herbeiführen, wo die Natur gleichsam neue Kräfte wieder sammelt; vielmehr dem sel. Ackermann alle seine medizinischen Behauptungen, ungeachtet des dagegen erhobenen nicht unbedeutenden Widerspruchs, zugegeben; (denn in solche medizinische Untersuchungen und Streitigkeiten, welche ohnehin nur für ein medizinisches Journal geeignet sind, kann ich mich natürlich, als Theologe, ohne große Unbescheidenheit unmöglich

---

ten der Erweckung der Todten zum Leben, im alten und neuen Testament, von Dr. Joh. Chr. Gottl. Ackermann.

einlaſſen): ſo beruhet das ganze Raiſonnement auf einem falſchen, wenigſtens unerweislichen, chronologiſchen Calcul, daß die Krankheit wohl ſieben Tage gedauert habe. — Allein die Krankheit konnte ja ſchnell überhand nehmen, und einen Scheintod noch an demſelben Tage, wo ſie bedenklich wurde, verurſachen, wie man mehrere Beiſpiele hat. An demſelben Tage konnte alſo ſchon der Bote an Jeſum abgeſchickt werden, am folgenden Tage zurückkehren, wo Lazarus ſchon todt und begraben war, am dritten Tage wieder zu Jeſu abgehen, um die Todesnachricht zu überbringen; und am 4. ging nun Jeſus ſelbſt nach Bethanien, und kam Nachmittags an. (Bahrdt nahm nur eine Ohnmacht von 50 Stunden an: das iſt wohl zu wenig. Man muß wohl drey volle Tage annehmen, folglich gegen 70 Stunden) — Ackermann hingegen calculirte ſo: „Die Krankheit muß doch wenigſtens drey Tage gedauert haben, ehe ſie ſo bedenklich wurde, daß man einen Boten an Jeſus abſchickte. Dieſer brauchte einige Tage, bis er ankam. So haben wir ſchon fünf Tage; und nach zwey Tagen ſagte erſt Jeſus, daß Lazarus todt ſey. So haben wir volle ſieben Tage.“ — Allein Ackermann bedachte nicht, daß Jeſus damals nur vier Meilen von Bethanien entfernt war, daß alſo der Bote ſehr wohl ſogar in einem halben Tage (und nicht erſt in zwey Tagen) zu Jeſu kommen konnte. Folglich hat das Ackermannſche Argument, welches eine Krankheit von 7 Tagen vorausſetzt, keinen feſten Grund; ob ich gleich die Möglichkeit, daß die Krankheit 7 Tage gedauert haben könne, nicht beſtreiten mag. Wer wird über bloße Möglichkeiten ſtreiten? Aber eben ſo wenig kann auf der andern Seite etwas auf bloße Möglichkeiten gebauet werden. — Ja nach der beſſern Erklärungsart von V. 4. kann die Krankheit des Lazarus nicht einmal von hitziger Art geweſen ſeyn (wie Ackerman be-

Digitized by Google

hauptet und darauf sein ganzes Raisonnement bauet.) Jesus sagt da von ihr: ἡ ἀσθενεία οὐκ ἔστι πρὸς θάνατον. Das heißt (nach dieser Erklärung), die Krankheit hat nichts zu bedeuten; sie ist nicht tödlich. Allein wenn auch hitzige Krankheiten nicht absolut tödlich sind, so sind sie doch sehr bedenklich. Jesus hätte also die Krankheit des Lazarus nicht so leicht nehmen können, wenn es eine hitzige Krankheit gewesen wäre. — Doch da diese Erklärung des 4. V. nicht schlechthin nothwendig ist, sondern nur nach einem freiern Gesichtspunkte der ganzen Begebenheit statt findet, ob sie sich gleich durch Leichtigkeit nicht wenig empfiehlt, so möchte davon, wenigstens hier schon, kein Gebrauch gegen Ackermann zu machen seyn. Und die obigen Bemerkungen reichen schon zum Beweise hin, daß Ackermann von precären Voraussetzungen ausgegangen ist.

b) „Die Schwestern des Lazarus würden sich doch „wohl alle Mühe gegeben haben, ihn ins Leben zu„rückzubringen. Da diese nun fruchtlos geblieben wäre, „so sey der Tod des Lazarus kein bloßer Scheintod gewesen.“ — Allein es fragt sich: α) ob es den Schwestern des Lazarus, wenn sie einmal ihren Bruder für todt gehalten haben, nur in Sinn gekommen ist, wirksame Mittel zu seiner Wiederbelebung anzuwenden. Noch heutiges Tages denken die Wenigsten an einen bloßen Scheintod ihrer Verstorbenen; es fällt ihnen daher gar nicht ein, dieselben wieder in das Leben zurückzubringen. Man weiß ja ohnehin, wie sehr die Juden von jeher mit der Beerdigung ihrer Todten geeilt haben, und noch an vielen Orten eilen. Man mußte ja eben deßwegen in neuern Zeiten durch die schärfsten polizeilichen Maßregeln ihren Vorurtheilen begegnen und gegen ihre Widerspenstigkeit sogar Gewalt brauchen. — Es fragt sich ferner: β) ob man auch die wirksamsten

Digitized by Google

Mittel zur Wiederbelebung, welche freilich jetzt in Deutschland so ziemlich allgemein bekannt sind (obgleich die Wirksamkeit und Zweckmässigkeit mancher unter ihnen von neuern Schriftstellern wieder in Zweifel gezogen worden ist), schon damals unter den Juden wirklich gekannt habe? Dieß kann man wohl mit ziemlicher Zuverlässigkeit verneinen. Aber oft helfen sogar die Mittel nichts sogleich im Anfange des Scheintodes, bis die Natur selbst allmählig ihre Kräfte wieder gesammelt hat. Und alsdann bewirkt nicht selten ein bloßes glückliches Ohngefähr die Wiederbelebung, nachdem man vorher lange und vergeblich die wirksamsten Mittel angewender hatte. Die Natur ist oft in ihrem Gange sehr eigensinnig und trotzt jeder Kunst, die sie zu gewissen Wirkungen zwingen will; und zu einer andern Zeit wirkt sie dasselbe von selbst, ohne alle künstliche Beihülfe oder Nöthigung. Man würde daher sehr unsicher von der Fruchtlosigkeit der in einem gewissen Zeitpunkte angewandten Mittel auf den wahren Tod des Verstorbenen schließen. Man muß vielmehr den Todten noch mehrere Tage über der Erde lassen und ihn inzwischen genau beobachten. (Dieß veranlaßte ja in neuern Zeiten die Errichtung der Leichenhäuser an so vielen Orten.) Nun ist aber bekannt, daß die Juden mit der Bestattung ihrer Todten möglichst eilten; und so mußten alle angewandten Mittel zur Wiederbelebung sehr unsicher seyn. —

c) Endlich meinte auch Ackermann: „In einem „heißen Klima könne der scheinbare Tod schwerlich vier „Tage fortdauern; die Fäulniß trete da weit früher „ein.“ — Allein eigentlich waren wohl nur erst drey volle Tage verflossen; der Tag seiner Wiederbelebung war der 4. Tag. Das will das τεταρταῖος V. 39. sagen, und so ist wohl auch das τέσσαρας ἡμέρας ἔχειν

ἐν τῷ μνημείῳ, V. 17. zu verstehen. Ferner, abgerechnet, daß die Wärme, welche freilich die Fäulniß eines wirklich todten Körpers befördert, viel zur Unterhaltung des Lebensprincips in einem bloß scheinbar todten Körper beiträgt, so lag ja Lazarus in einem kühlen Gewölbe (in einer Höle, σπηλαῖον, V. 38.). Endlich kömmt es auch auf die Ursache des Scheintodes an; ob diese in einer Ohnmacht, oder in einer Erstarrung liege. Ist das Letztere, so kann der Scheintod sehr lange anhalten; und die Wärme ändert nichts. Man hat ja Beispiele, daß Scheintodte erst nach 20 bis 30, ja einige sogar erst nach 40 Tagen ins Leben zurückgekehrt sind; wie Ackermann selbst mehrere dergleichen aus Bruier, Louis u. a., und Paulus aus Löfler's Dissertation (1694.) anführen. Ackermann ging nur bey diesem Argumente von der Hypothese aus, daß Lazarus an einer hitzigen Krankheit am 7. Tage gestorben sey. In einem solchen Falle ist freilich ein so langer Scheintod undenkbar. — Allein gerade diese Voraussetzung ist ganz unerweislich. Endlich konnte auch, wie schon von mehrern bemerkt worden, wenn Lazarus nur scheintodt gewesen, die durch die Oeffnung des Grabes hergestellte freie Gemeinschaft der atmosphärischen frischen und doch erwärmten Luft mit der dumpfen in der Höle zur schnellern Wiederbelebung des Lazarus nicht wenig beitragen. — Noch weniger können die Einwendungen des Hrn. Conrect. Rußwurm in Henke's Museum für Religionswissenschaft, B. II. St. 1., gegen Eck (über die Wundergeschichten des N. T.) etwas beweisen. Vielmehr scheinen mir Beide, Hr. Eck und sein Gegner, diese Begebenheit sehr einseitig betrachtet zu haben; weßwegen ich mich auch nicht länger dabei aufhalte. — Möglich wäre also allerdings bei Lazarus ein bloßer Scheintod gewesen. Nur beweiset der Context nicht evident

Digitized by Google

die Wirklichkeit desselben, so wenig, als die des wahren Todes. —

2) Die zweite Bemerkung ist folgende: Jesus bezieht die ganze wunderbare Begebenheit bloß auf Gott, nicht auf seine eigne Kraft, Er dankt Gott V. 41., daß er ihn erhöret habe. Die Wiederbelebung des Lazarus hatte also nach der eignen Ueberzeugung und deutlichen Versicherung Jesu nur in Gott, in seiner Macht und Weisheit ihren Grund, nicht aber in einer gewissen, Jesu eigenthümlich Allmachtskraft. Dieß möchte wohl auch bei andern Wundern Jesu der Fall gewesen seyn..

3) War die Wiederbelebung des Lazarus aus natürlichen Ursachen und einem sonderbaren Zusammenflusse und Zusammentreffen derselben geflossen: so kann man nicht annehmen, daß Jesus auf natürlichem Wege diese natürliche Wiederbelebung bestimmt vorausgesehen, und in sofern sie auch bestimmt vorhergesagt habe, ob man gleich zugeben kann, daß er wohl eine Ahnung davon gehabt haben könne. Mochte alsdann Erstarrung oder ein anderer Zufall die Ursache des Scheintodes des Lazarus gewesen seyn: so konnte doch Jesus die Zeit der Wiederbelebung desselben nicht bestimmt vorhersagen, noch auch sagen, daß er denselben vom Tode erwecken werde (V. 4. 11.); denn er hätte ja in dem Falle der natürlichen Wiederbelebung eben so gut auch früher aufwachen und sich noch vor der Ankunft Jesu in Bethanien als wieder lebend anmelden können. — Wenn aber Jesus dennoch diese Zeit bestimmt vorausgewußt hat, oder wenn er im Fall der nicht-natürlichen Wiederbelebung seines Freundes zuverlässig gewußt hat, daß Gott hier etwas Außerordentliches thun werde: so läßt sich dieß nur

durch göttliche Offenbarung erklären, und es fand hier wenigstens ein miraculum praevisionis Statt. Hat aber Jesus die Wiederbelebung des Lazarus nicht gewiß vorausgesehen: so ist auch kein Wunder bei Jesu, nicht einmal ein Wunder der Vorsehung, nothwendig anzunehmen. Alsdann muß aber auch V. 4. und 11. entweder anders erklärt, oder ein späterer Zusatz in ihnen angenommen werden. — Davon hernach!

4) Noch weniger ist mit dem Verfasser des Horus und mit Woolston anzunehmen, daß diese Begebenheit ein zur Verherrlichung Jesu in jener Gegend verabredeter Handel der drey Geschwister gewesen sey. Da hätten diese in der That eine sehr elende Farce mit Jesu gespielt, wenn es ohne sein Vorwissen geschehen wäre; und die beiden Schwestern hätten sich überdieß der schändlichsten Heucheley schuldig gemacht. Ja sie hätten nicht einmal ohne grobe Bestechung Andrer und ohne Furcht verrathen zu werden, füglich diese Farce spielen können, da sie ja nicht selbst ihren Bruder ins Grab brachten, sondern dieß nach jüdischer Sitte andern dazu bestellten Leuten überlassen mußten. Hätte aber Jesus selbst darum gewußt; wäre es also ein von Allen, auch Jesu selbst, angelegter und mit Bestechung Andrer dazu nöthigen Personen verbundener Plan gewesen: was sollte man dann von Jesu denken, der noch ein so scheinbares gefühlvolles Dankgebet sprach, V. 41. 42.? Allein so etwas von Jesu denken, hieße gewiß ihn zu einem ausgelernten Heuchler und Betrüger herabwürdigen. Und würde nicht Jesus geeilt haben, wenn er um den Betrug gewußt hätte, seinen Freund Lazarus bald aus seinem Kerker zu befreien? Wie konnte er da noch zaudern? Zugleich wäre es auch ein sehr gefährlicher Betrug gewesen, wenn die Personen, die darum wußten, es verrathen hätten und La-

Digitized by Google

zarus, der ohnehin ein Einheimischer war, zur Inquisition gezogen worden wäre. — Eine eben so verächtliche Farce hätte Jesus gespielt, wenn er nach Bahrdt's elendem Roman von einem guten Freunde, von welchem Lazarus gesalbt worden wäre, erfahren hätte, daß er noch athmete. Würde dieser gute Freund diese wichtige Nachricht nicht zuerst und eiligst den Schwestern des Lazarus gemeldet haben, um ihn geschwind wieder ins Leben zurückzubringen? Aber erst 4 Meilen zu laufen, um es Jesu zu hinterbringen, damit dieser die Rolle eines Wunderthäters spielen könnte — das wäre von diesem guten Freunde unsinnig und schlecht zugleich gewesen. — Wenn man Romanen dichten will, so sollte man doch erst wahrscheinlich dichten lernen! — Woolston behauptete sogar, der Betrug wäre von dem jüdischen Synedrium entdeckt worden, und deßwegen hätte es beide, Jesus und Lazarus, zum Tode verurtheilt. — Allein wo ist der historische Beweis? Nach dem Johannes (XI, 53. XII, 10.) intendirten die Sanhedristen nur einen Meuchelmord; wenn sie aber die Sache gerichtlich entdeckt hätten, so hätten sie ja öffentlich zu Werke gehen können; und sie hätten gewiß auch den entdeckten Betrug allenthalben bekannt gemacht und keine Mittel gespart, um dieser zur Unterdrückung Jesu und seiner Lehre so wichtigen Entdeckung die möglichst ausgedehnte Publicität zu verschaffen. Wie hätte aber alsdann Jesus noch so viele Anhänger behalten können? — Allein, sagt der Gegner, warum glaubten denn nicht alle Zuschauer an Jesum, wenn doch diese außerordentliche Begebenheit der Wiederbelebung des Lazarus wirklich vorgefallen ist? Darum, weil diese ungläubigen Zuschauer mit den Pharisäern zwar die Wunder Jesu nicht läugneten, sie aber dem Teufel zuschrieben. Da mochte noch so viel Wunderbares für Jesum und sein göttliches Ansehen geschе-

Digitized by Google

hen; sie glaubten dennoch nicht. — Bei solchen Verläumdungen Jesu und seiner Thaten halten wir uns also nicht weiter auf. Man kann darüber Lilienthals gute Sache der Offenbarung Th. X. nachlesen. — So viel über die erste Frage! Doch wird selbst die Beantwortung der zweiten Frage am Ende auch auf die erste noch einiges Licht werfen: ob nämlich selbst in dem Falle, daß diese Wiederbelebung des Lazarus kein wahres, von Gott unmittelbar gewirktes, Wunder gewesen seyn sollte, nicht etwas Außerordentliches, vermittelst einer speciellen göttlichen Vorsehung, zur Bestätigung des göttlichen Ansehens Jesu, dabei vorgefallen sey?

Die zweite Frage: „Wie wir den ganzen Zusammenhang der Begebenheit zu denken haben?" theilt sich wieder, wenn wir bei ihrer Untersuchung genau und gewissenhaft zu Werke gehen wollen, in zwei Fragen: 1) Wie ist die Begebenheit zu denken, wenn wir die ganze Erzählung des Johannes von Wort zu Wort als factisch wahr annehmen? — 2) Liegen nicht selbst in dieser Erzählung einige deutliche Spuren, welche uns berechtigen, die Begebenheit noch etwas anders zu fassen? Und welches ist wohl alsdann, wenn wir diese Spuren verfolgen, die wahrscheinlichste Vorstellung des ganzen Vorgangs? — Ueber diesen letzten Punkt muß ich nun allerdings mit Hrn. Paulus ganz übereinstimmen. Allein um nicht in den Verdacht zu kommen, als ob man etwas, das gar keinen Grund habe, nur erschleichen wolle, mußte nicht nur so manches bei der ersten Hauptfrage vorausgeschickt werden, sondern überdieß ist auch noch der erste Punkt der zweiten Hauptfrage genau zu erörteen, ehe man zur wahrscheinlichen Ansicht der ganzen Begebenheit fortschreiten kann. Und gerade dieß hat

Digitized by Google

Hr. Paulus in seinrr schätzbaren Untersuchung übersprungen und sich eben dadurch den Beifall etwas erschwert.

1) Ist alles gerade so geschehen, wie es hier erzählt wird, so ist die Begebenheit im Zusammenhange nach dem Sinne Johannis, des Referenten, so zu denken. — Als die Schwestern des Lazarus Jesu die Krankheit ihres Bruders berichten ließen, so wußte er schon durch göttliche Offenbarung, daß Lazarus sterben, aber auch durch göttliche Kraft, wenn Jesus zum Grabe käme, wieder aufleben werde *). [Dieß erhellt aus V. 4., wo Jesus sagt: diese Krankheit diene zur Verherrlichung des Sohnes Gottes, d. i. seiner selbst; vergl. V. 11., wo Jesus versichert, er werde den Lazarus anferwecken, und V. 41., wo Jesus seinem himmlischen Vater nach der Wiederbelebung des Lazarus dankt, daß er ihn erhöret habe. — So muß aber auch der Ausspruch Jesu V. 4. ἄυτη ἡ ἀσθενέια ὄκ ἐςι πρὸς θάνατον, (freilich etwas gekünstelt) so erklärt werden: „Diese Krankheit wird keinen fort-

*) Sonst dachte man die Sache so: Jesus habe sich damals sogleich vorgenommen, den Lazarus zwar sterben zu lassen und nicht von seiner Krankheit zu heilen, aber alsdann denselben durch seine eigene Wunderkraft vom Tode zu erwecken, um dadurch sowohl auf die Seinigen, als auf die jüdische Nation überhaupt einen desto stärkern Eindruck zu machen. — Allein daß dieß nach Johannis Bericht nicht so zu denken sey, sieht man aus V. 41 ff., wo Jesus Gott, seinem himmlischen Vater, dankt, daß er sein Gebet erhöret habe, und dadurch deutlich zu erkennen giebt, daß Lazarus durch Gottes Kraft wieder ins Leben gekommen sey, wofür er nun seinem himmlischen Vater innigst danke! —

Digitized by Google

dauernden Tod zur Folge haben" **)]. — Hierauf wartete nun Jesus noch einige Tage, um den Lazarus nicht sogleich nach seinem Tode wieder ins Leben zurückzurufen, sondern ihn noch etliche Tage im Grabe zu lassen, damit dessen Wiederbelebung noch evidenter als Gotteswerk erschiene. Nun sagte er erst zu seinen Schülern V. 11.: „Lazarus, unser Freund, ist entschlafen; ich will ihn aber aufwecken." Und als seine

---

**) Unstreitig leichter und natürlicher aber ist die Erklärung, welche dem gewöhnlichen Sprachgebrauche folgt: „Diese Krankheit ist nicht tödtlich. Alsdann ließe sich's auch leichter erklären, warum Jesus nicht sogleich nach Bethanien abgegangen sey; weil er nichts aus der Krankheit machte; sie schien ihm ganz unbedenklich zu seyn. Alsdann müßte aber das Folgende V. 4.: ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ δι αὐτῆς (sc. ἀσθενείας) bloß von der Heilung der Krankheit durch Jesum verstanden werden, welche zu seiner neuen Verherrlichung dienen würde. Allein an diesen Sinn der Worte Jesu dachte Johannes hier sicher nicht: denn sonst hätte er glauben müssen, daß Jesus sich hier geirrt habe; und das glaubte Johannes bei seinen hohen Begriffen von Jesu gewiß nicht. Er läßt ja Jesum V. 11. sagen: „Ich werde ihn auferwecken." Folglich konnte Johannes in diesem Zusammenhange bei jenen Worten Ve 4. unmöglich an bloße Heilung des Lazarus denken. — Eine andere Frage aber ist es: ob Jesus sich nicht wirklich in seinem anfänglichen Urtheile über die Krankheit des Lazarus, wenigstens gewissermaßen, geirrt habe, und ob die Worte Jesu: „diese Krankheit ist nicht zum Tode", nicht nach dem wahren Sinne Jesu selbst (nicht Johannis) heißen sollten: diese Krankheit ist nicht tödtlich. Davon hernach bey der Erörterung der zweiten Frage. — Hier ist einstweilen nur die Rede von dem Zusammenhange der Begebenheit nach dem Buchstaben der Erzählung, folglich nach der Ansicht des Johannes.

Schüler das Schlafen nicht recht verstanden und bloß an einen natürlichen Schlaf, nicht aber an ein Entschlafen, dabei dachten, so sagte er bestimmter (V. 14.): „Lazarus ist gestorben"; und setzt hinzu (V. 15.): Ich freue mich um euretwillen, daß ich nicht gegenwärtig gewesen bin. — ἵνα πιστεύσητε. Das kann nun nach der Ansicht des Johannes keinen andern Sinn haben, als: „Damit ihr nur desto größere Gelegenheit bekommet, euren Glauben an mich zu befestigen durch das Außerordentliche der Wiederbelebung des Lazarus; denn wäre ich gegenwärtig gewesen und hätte den Lazarus geheilt, so hätte dieß gewiß keinen so großen Eindruck gemacht, als wenn jetzt der todte Lazarus auf meinen Ruf aus dem Grabe hervorkömmt." *) — Als nun Jesus in Bethanien wirklich angekommen

*) Hr. D. Paulus erklärt das ἵνα πιστεύσητε so: „Ich hielt die Krankheit nicht für tödtlich; wenn also Lazarus doch in meiner Gegenwart gestorben wäre, so hätte das euren Glauben erschüttern können. Es war also ganz gut, daß ich nicht da war." — Allein 1) es wäre ganz gegen die Weisheit Jesu gewesen, so etwas laut zu sagen, daß er sich in seiner Ansicht der Krankheit geirrt habe, wenn er es auch bei sich gedacht hätte Eine solche unvorsichtige Aeusserung Jesu hätte ja nothwendig das bisherige unbeschränkte Zutrauen seiner Schüler zu ihm schwächen müssen. 2) Johannes wenigstens hätte bei seinen hohen Begriffen von Jesu sicher nicht an diesen Sinn seiner Worte gedacht. 3) Wenn die Worte diesen Sinn haben sollten, so mußten sie auch etwas anders lauten, z. B. ἵνα μὴ ἐκλείπῃ ἡ πίστις ὑμῶν, aber nicht ἵνα πιστεύσητε, welches letztere immer etwas Positives, nicht bloß Negatives, ausdrückt. Der von Hrn. D. Paulus aufgestellte Sinn kann also unmöglich der wahre Sinn weder Jesu selbst, noch weniger des Johannes, seyn. —

Digitized by Google

war, so ging ihm Martha voll Kummers über den Tod ihres Bruders entgegen und äußerte ebenfalls, wenn Jesus nur gegenwärtig gewesen, so wäre gewiß ihr Bruder nicht gestorben, sondern auf der Stelle von Jesu geheilt worden (V. 21.). Wenn nun Jesus V. 23. ihr darauf erwiedert: ἀναστήσεται ὁ ἀδελφός σου, so muß das nach dem Vorhergehenden und im Sinne Johannis von der wirklichen und baldigen Wiedererweckung des Lazarus (nicht von einem Aufwachen von einem bloßen Scheintode) verstanden werden. Da aber die Martha ihn nicht recht verstand, sondern (V. 24.) seine Verheißung auf die allgemeine Auferstehung zog, so drückte er sich in seiner Antwort (V. 25. 26.) nur im Allgemeinen und sehr zweideutig aus, so daß die Martha seine dunkle Anspielung nehmen konnte, wie sie wollte! wahrscheinlich, um nicht durch eine deutliche und bestimmte Erklärung den Eindruck zu schwächen, den die Auferweckung ihres Bruders nachher nothwendig auf sie machen mußte*). [Hieraus fließt zugleich nothwendig, daß die Martha, wenn sie V. 22. zu Jesus sagte: ἀλλὰ καὶ νῦν οἶδα, ὅτι ὅσα ἂν αἰτήσῃ τὸν θεὸν, δώσει σοὶ ὁ θεὸς, nicht das damit sagen wollte, „daß Jesus, wenn er nur wollte, auch jetzt noch das Leben ihres Bruders von Gott erbitten könnte.“ Denn sonst hätte sie gewiß die Zusicherung

*) Nur bleibt es alsdann immer etwas dunkel, warum Jesus, wenn er diese Absicht hatte, doch vorher, nach der Ansicht Johannis, die bestimmte Erklärung von sich gegeben habe: ἀναστήσεται ὁ ἀδελφός σου. — Nur nach einer freiern Ansicht, welche wir weiter unten mittheilen wollen, spricht Jesus hier nicht so bestimmt, sondern nur (nach einer bekannten Bedeutung des Futuri) von einem Können und Mögen. So verschwindet alsdann die Schwierigkeit von selbst. —

Digitized by Google

Jesu: ἀναστήσεται ὁ ἀδελφός σε, ihrem Wunsche gemäß, erklärt und Jesum gleichsam bei seinem Worte gehalten, nicht aber die Worte Jesu (beinahe etwas bitter) auf die künftige allgemeine Auferstehung der Todten gedeutet. Man müßte denn annehmen, daß die Martha mit einer Art von weiblicher List durch diese etwas bittere Deutung der Zusicherung Jesu eine bestimmtere und ihrem Wunsche zusagende Erklärung von demselben habe herauspressen wollen. — Allein wenn Jesus schon vorher (nach der Ansicht des Johannes) der Martha durch die Worte: ἀναστήσεται ὁ ἀδελφός σε (V. 23.) die Zusicherung einer sogleich erfolgenden Wiederbelebung ihres Bruders geben wollte, so hätte er ja durch diese seine Wendung der Martha die beste Gelegenheit gehabt, diese Zusicherung jetzt noch stärker und deutlicher auszudrücken. Und doch drückt sich Jesus nachher dunkler und zweideutiger aus, als vorher. Entweder müßte er also die List der Martha nicht gemerkt haben, oder er hätte absichtlich die Martha noch zweifelhaft lassen wollen. Allein warum hätte er denn, wenn dieß seine Absicht gewesen wäre, schon Anfangs der Martha die (nach der ersten Ansicht der Erzählung im Sinne Johannis) entscheidende Zusicherung gegeben: ἀναστήσεται ὁ ἀδελφός σε? Ueberhaupt aber ist es gar nicht wahrscheinlich, daß Martha bei ihrer so traurigen Stimmung hier habe eine List gebrauchen wollen, um Jesum über seine eigentliche Absicht herauszulocken. Wenn also die Martha (nach diesem Zusammenhange) an keine so nahe Wiederbelebung ihres Bruders durch die Vermittlung Jesu dachte, — (sie wollte ja Jesum sogar von der Oeffnung des Grabes abhalten V. 39.) — so können auch ihre Worte: ὅσα ἂν αἰτήσῃ τὸν θεὸν, δώσει σοὶ ὁ θεὸς, nicht dahin zielen; sondern sie müssen einen andern Sinn haben. Wahrscheinlich hat sie alsdann da-

mit nur sagen wollen: „Wenn du gleich nicht frühe genug hierher gekommen bist und meinen Bruder vom Tode gerettet hast, so wanket deßwegen doch nicht mein Vertrauen auf dich. Ich halte dich noch immer für den Liebling Gottes, dem Gott alles gewähret, was er nur von ihm verlangt.“ —] — Hierauf rief Martha ihre Schwester Maria, und Jesus wartete inzwischen auf sie vor dem Flecken (V. 28 — 30.) Als diese nun angekommen war und sich vor Jesu niedergeworfen hatte, so stimmte sie weinend (V. 32.) in die Klage ihrer Schwester: Herr, wärest du hier gewesen, so würde mein Bruder nicht gestorben seyn. Dadurch wurde Jesus so erschüttert, daß er selbst seinem Schmerze durch Thränen Luft machen mußte (V. 33 — 35.). — Diese Erschütterung und tiefe Rührung Jesu müßte nun nach der Ansicht, welche Johannes von dieser Begebenheit hatte, bloß von starkem Mitgefühl erklärt werden. Denn wenn Jesus durch göttliche Offenbarung schon wußte, daß Lazarus nun sogleich wieder vom Tode auferstehen sollte, so konnte er unmöglich selbst über den Tod desselben so sehr erschüttert werden, daß er darüber in Thränen ausbrach; sondern nur die Thränen der Maria konnten ihn schmerzen und sein zartes Mitgefühl rege machen. So weinte also Jesus, nach der gewöhnlichen Ansicht, nur über den Schmerz der Maria, nicht aber über den Tod des Lazarus selbst *). — Er ließ nun, ohne sich weiter

*) Auch hier ist wieder eine Schwierigkeit. Das Mitgefühl Jesu mußte doch immer durch die feste Ueberzeugung von dem, was nun bald geschehen sollte, bei ihm sehr geschwächt werden. Und so konnte er die Klage der Maria mit Ruhe anhören, ohne dadurch so innigst bis zu Thränen gerührt zu werden. Er mußte ja mit einem freudigen Vorgefühl zum Grabe gehen; und so mußte

über den Tod des Lazarus herauszulassen, den Stein von der Oeffnung des Grabes wegwälzen, und ließ sich nicht durch die Remonstration der Martha, daß es schon der 4. Tag sey, und der Leichnam wohl schon riechen würde, davon abhalten (V. 38. 39.) *). Er erwiederte vielmehr (V. 40.): Hindere mich nicht in meinem Vorhaben; denn wenn du nur festes Vertrauen hast, so versichere ich dich **), daß du bald deutliche Beweise von göttlicher Macht sehen wirst (ὄψει τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ). — In dem wahren Verlaufe der Erzählung ist nun nach der Oeffnung der Grabeshöle etwas zu ergänzen, woran man vor Hrn. Dr. Paulus nicht

---

sich Freude, nicht Schmerz, in seinem Gesichte ausdrücken. Mit seinen eignen frohen Aussichten konnte er also auch die gute Maria, die ihm ohnehin so lieb war, wieder aufrichten und trösten. Das that er aber nicht; sondern brach dafür selbst in Thränen aus. Sollte das nicht eignen Schmerz über den unerwarteten Verlust seines Freundes verrathen? — Davon hernach! —

*) Aus der Gegenvorstellung der Martha sieht man aber, deutlich, daß sie keine Hoffnung zur Wiederbelebung ihres Bruders hegte. Jesus muß ihr also vorher nicht bestimmt versichert haben, daß Lazarus jetzt wieder in das Leben zurückkehren werde.

**) οὐκ εἶπον σοι ist nicht nothwendig auf eine schon vorher gegebene Zusicherung zu beziehen. Die Redensart entspricht der hebräischen: הלא אמרתי לך; und dieß heißt oft nicht mehr, als: ich gebe dir jetzt die gewisse Versicherung. הלא ist alsdann so viel als הנה, (so wie auch im arab.) Wohlan bedeutet; vergl. Noldii Concordant. particul. ebraeo-chald. ed. Tympii, p. 263. und 867.

dachte, ob es gleich nicht undeutlich in dem Gebete Jesu V. 41. liegt. Hier betet nämlich Jesus: „Ich danke Dir, Vater, daß Du mich erhöret hast.“ Lazarus muß also schon lebendig gewesen seyn; Jesus dankt schon dafür. Wäre Lazarus nicht schon ins Leben zurückgekehrt, so würde Jesus vielmehr so gebetet haben: „Ich bitte Dich, Vater, erhöre mein Gebet, daß Lazarus auf meinen Ruf wieder auflebe.“ Wollte man auch sagen, der Aoristus ἤκουσας müsse hier nicht von der vergangenen, sondern von der gegenwärtigen Zeit erklärt werden, also nicht, daß du mich erhöret hast, sondern daß du mich erhörest: so paßt alsdann doch das: „Ich danke dir“ nicht. Auch wäre dasselbe im folgenden Verse bloß wiederholt, und überhaupt kein rechter Zusammenhang. — Allein warum verschweigt denn Johannes diesen wichtigen Umstand, daß Lazarus schon bei dem Eintritt Jesu in die Höle wieder aufgelebt sey, ehe dieser ihn angerufen habe? — Wahrscheinlich weil niemand etwas davon wußte, als Jesus selbst, der zuerst in die Höle blickte, da man ihm ohnehin schon als angesehenem Lehrer und Freund des Hauses den Vortritt ließ, noch mehr aber, da das Grab jetzt auf seinen Befehl geöffnet worden war. Jesus mag also schon, als er in die Höle blickte, eine Bewegung an dem Lazarus bemerkt haben; und so brach er sogleich in lauten Dank aus: „O Dank Dir, Vater, daß Du mein Gebet erhöret hast.“ — Johannes referirte also ganz treu, indem er diesen merkwürdigen Umstand nicht meldet; denn weder er selbst noch ein andrer Augenzeuge hatten diese erste Bewegung des Lazarus bei der Oeffnung des Grabes gesehen, aber das Gebet Jesu hatte er gehört; und wir schließen nun aus dem Gehörten das Geschehene, worauf sich das Gebet Jesu bezieht, und glauben uns dadurch zur Ergänzung der Geschichte berechtigt. — Warum

aber Jesus dieses Dankgebet laut ausgesprochen habe, erklärt er selbst V. 42.: „Um des Volkes willen sey es geschehen, damit dieses durch den augenscheinlichen Beweis von seiner göttlichen Sendung zum Glauben an ihn bewogen würde.“ Denn wenn auch Lazarus nicht erst auf den Ruf Jesu in das Leben zurückkehrte, sondern schon vorher durch Gottes Kraft auferweckt worden war: so lag schon darin ein Beweis der göttlichen Sendung Jesu, daß Gott dessen Gebet erhört und in dem Augenblick, als Jesus das Grab öffnen ließ, den Lazarus in das Leben zurückgerufen hatte. Die Beziehung auf Jesum war unter solchen Umständen nicht zu verkennen. Allein von dieser frühern Auferweckung des Lazarus wußte nicht einmal das Volk etwas; sondern, da dieser auf den Ruf Jesu V. 43. „Lazarus, komm heraus“, wirklich aus der Höle hervorkam, so mußte Jedermann (und wohl Johannes selbst) glauben, Lazarus habe erst durch diesen Ruf sein Leben wieder erhalten. So urtheilten auch die bisherigen Ausleger. Denn wenn auch Jesus nicht durch eigne Wunderkraft den Lazarus auferweckt hatte, sondern dieser vielmehr seine Wiederbelebung der Kraft Gottes, nach der eigner Versicherung Jesu, zu verdanken hatte: so stand doch diese Wiederbelebung — nach dem äußern Schein — mit dem Aufrufe Jesu in der nächsten Verbindung. Und so mußte das Ansehen Jesu, als göttlichen Gesandten, durch diese außerordentliche Begebenheit um so mehr gewinnen. — Und nur die treue Relation des Johannes über das, was Jesus selbst am Grabe gesprochen hatte, berechtigt uns, den wahren Zusammenhang etwas anders zu denken; wodurch aber doch im Wesentlichen nichts verändert wird. — So viel über den Zusammenhang dieser Begebenheit nach dem Buchstaben der Erzählung des Johannes, nach welchem Jesus die Wiederbelebung des Lazarus bestimmt vor-

hergewußt haben müßte, und nach der Ansicht des Johannes, sogar als von sich abhängig *). — Allein in der Relation des Johannes ist so manches enthalten, das bei weiterem Nachdenken ganz andere Ansichten gibt und uns berechtigt den Gang und Zusammenhang der Begebenheit noch etwas anders zu fassen, als er selbst.

2) Die zweite Unterfrage, die uns dem Ziele unsrer Untersuchung näher bringen soll, ist also diese: „Welches sind denn diejenigen Spuren in der Relation des Johannes selbst, welche uns durch die Treue, womit Johannes referirt, berechtigen sollen, den Gang der Begebenheit etwas anders zu fassen, als er selbst? Und welches möchte alsdann

*) In sofern kann man sogar den Buchstaben der Erzählung hier noch von der Ansicht des Johannes unterscheiden. Nach dem erstern hat Gott den Lazarus vom Tode erwecket, und zwar noch ehe das Grab geöffnet war (wie wir oben gesehen haben). Nach der letztern aber wurde Lazarus durch Jesum selbst ins Leben zurückgerufen. Will man also zur ersten Ansicht des Zusammenhangs dieser Begebenheit auch die Ansicht des Johannes selbst rechnen, also die Begebenheit bloß in dem Sinne des Referenten auffassen: so gehört das, was wir oben aus dem Inhalte des Dankgebets Jesu geschlossen haben, nicht zu dieser ersten, sich ganz an die Erzählung und den Sinn Johannis bindenden, Ansicht der Begebenheit, sondern zu dem zweiten, nun erst zu entwickelnden, freiern Gesichtspunkte. — Weil aber doch der buchstäbliche Sinn der Worte Jesu, als Theil der Relation, zur ersten Ansicht gerechnet wird, so könnte der Schluß aus dem Gebete Jesu auch schon hierher gezogen werden. Bey dem zweiten Gesichtspunkte erscheint er ohnehin wieder in einer ganz andern Verbindung. —

die wahrscheinlichste Vorstellung des ganzen Vorgangs seyn?" —

Diese Spuren sind schon oben sowohl im Texte, als in den Anmerkungen bemerklich gemacht worden; sie dürfen also nur hier zusammengestellt werden, um daraus ein sicheres Resultat abzuleiten. Es ist schon oben bemerkt worden, daß der natürlichste Sinn der Worte Jesu V. 4. αὕτη ἡ ἀσθενεία οὐκ ἐστι πρὸς θάνατον, dieser ist: „diese Krankheit ist nicht tödtlich"; und daß sie nur mit Zwang anders erklärt werden. Diese natürliche Erklärung jenes Ausspruchs Jesu aber setzt voraus, daß er den plötzlichen Tod seines Freundes nicht vorhergesehen habe, folglich auch nicht damals schon den Vorsatz habe fassen können, seinen Freund sterben zu lassen, um durch seine Wiederbelebung größeres Aufsehen zu erregen. Vielmehr wollte Jesus noch einige Tage warten, und wenn sich's alsdann mit seinem Freunde noch nicht von selbst besserte, hinreisen und ihn von seiner Krankheit heilen. Von dieser Heilung des Lazarus, welche zur Ehre Gottes und zur Verherrlichung Jesu gereichen müßte (und nicht von einer Todtenerweckung), wäre alsdann V. 4. διὰ τῆς δόξης τ. Θεοῦ und das δοξάζεσθαι τ. υἱὸν τ. Θεοῦ zu verstehen. — Auch zur Martha sprach Jesus so zweideutig V. 22 ff., daß diese an nichts weniger dachte, als an die Wiederbelebung ihres Bruders. Sie rieth sogar Jesu ab, den Stein von der Grabeshöhle abwälzen zu lassen, weil der Leichnam schon riechen würde. — Endlich scheint auch die starke Erschütterung Jesu, V. 33 ff. keineswegs bloßes Mitgefühl gewesen zu seyn, sondern Ausdruck des innigsten Schmerzes über den Tod seines Freundes. Wie konnte er aber dadurch so sehr erschüttert werden, wenn er schon lange vorher entweder selbst (wie man sonst gewöhnlich glaubte) den Vor-

Digitized by Google

satz gefaßt hätte, den Lazarus zu erwecken, oder wenn er doch lange mit Gewißheit vorausgewußt hätte, daß Gott ihn auferwecken würde? Auch tröstete er nicht die Maria mit dieser nahen und sichern Aussicht, sondern er — weinte mit ihr. — Dieß alles verträgt sich nicht wohl mit der gewöhnlichen Ansicht dieser allerdings ausserordentlichen Begebenheit; sondern die treue Relation der verschiedenen Aeußerungen Jesu in diesem Kapitel und ihre Vergleichung unter einander scheint uns vielmehr zu berechtigen, die Begebenheit in ihrem natürlichsten Zusammenhange anders zu denken, als Johannes selbst, der wohl auch überdieß, nach seiner Gewohnheit, so manches erst aus dem Erfolge in die Reden Jesu, obgleich ohne alle Absicht, hineingetragen haben mag, was Jesus gerade nicht so bestimmt gesagt hatte. — Dieß alles zusammen genommen, muß es uns also erlaubt seyn, die Begebenheit auf folgende Art zu denken, wenn auch gleich nicht evident erwiesen werden kann, daß alles gerade so und nicht anders, sich verhalten habe. (Denn wer kann hier Evidenz verlangen?) Genug wenn nur eine solche Darstellung der Begebenheit geliefert wird, wodurch die Relation des redlichen Johannes mit sich selbst in Uebereinstimmung kommt. — Es soll nur ein Versuch seyn, der den denkenden Zeitgenossen zur Prüfung vorgelegt wird, ob nicht auf diese Art alle in der Erzählung befindlichen Data weit natürlicher zusammenhängen, als nach der gewöhnlichen Vorstellungsart, ohne daß das vernünftige Ansehen Jesu, als göttlichen Lehrers, im mindesten darunter leider. — Die Begebenheit scheint uns nun in ihrem natürlichen Zusammenhange folgende gewesen zu seyn *).

*) Die Natur der Sache bringt es mit sich, wenn die

Als Jesus die Nachricht von der Krankheit des Lazarus bekam und sich näher nach den Umständen erkundigte, so schien sie ihm nichts weniger, als tödlich zu seyn (οὐ πρὸς θάνατον). Nach dem Gang der Krankheit vermuthete er wohl in einigen Tagen eine heilsame Krisis; und so blieb er noch etliche Tage zurück, um alsdann die völlige Genesung desselben zu besorgen, und zwar auf eine solche Art, daß diese Heilung wieder zur Verherrlichung Gottes und seiner selbst ausschlagen müßte (ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ κ. τ. λ. V. 4.) *). Nach zwei Tagen aber bekam Jesus die unerwartete Nachricht, daß Lazarus dennoch gestorben sey. Diese erschütterte ihn; aber sogleich schöpfte er doch wieder Hoffnung, daß Lazarus ins Leben zurückkehren könnte. (Denn Lazarus fiel wahrscheinlich in eine Ohnmacht oder in eine gewisse Erstarrung, während des Paroxysmus, ehe noch die Krisis eintrat; und so wurde er für todt gehalten.) Jesus hegte hier zugleich den sehnlichsten Wunsch, daß Gott bei dieser Gelegenheit sich und ihn verherrlichen möge, und war entschlossen, einen Versuch zur Wiederbelebung des Lazarus zu machen, weil ihm, nach dem Gange der Krankheit, ein so schneller Tod natürlich schien. Er ahnete, daß der Versuch

---

Darlegung des Zusammenhangs hier vollständig seyn soll, daß jene schon einzeln oben bemerkten Spuren hier als Theile des Ganzen wiederholt werden müssen.

*) Doch könnte man diesen ganzen Beisatz: ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ δι' αὐτῆς, auch bloß für einen spätern Zusatz des Johannes selbst halten aus dem Erfolge; so wie Johannes in mehrern Stellen auf ähnliche Art über die Aussprüche Jesu nach seiner eignen Ansicht commentirt.

Digitized by Google

nicht mißlingen würde, weil in solchen Fällen eines Scheintodes die Natur in einigen Tagen ihre Kräfte gleichsam wieder sammelt und die Belebungsversuche erleichtert, da sie hingegen im Anfange der Erstarrung oft allen Versuchen widersteht. (Doch war ihm die Vorsehung in seinem Vorhaben, wie der Erfolg zeigte, schon zuvorgekommen.) — Jesus konnte daher um so mehr den Tod des Lazarus V. 11. mit einem Schlafe vergleichen, von dem er ihn aufwecken wolle. Er hegte den innigsten Wunsch, daß sein Versuch gelingen möge, und zugleich die süße Hoffnung, daß er gelingen werde, da ihm Gott bisher schon so vieles zum Vortheil seiner höhern Plane gelingen ließ. (Darnach ist denn auch V. 15. zu erklären; wenn nicht auch hier vielleicht die Rede von Johannes aus dem Erfolge eine kleine Verstärkung erhalten hat.) — Doch volle Gewißheit konnte er freilich über den sichern Erfolg seines Belebungsversuchs nicht haben. Wie leicht tritt nicht bei einem Scheintodten ein Umstand ein, der die innere Lebenskraft ganz hemmt und den Scheintod in einen wahren Tod verwandelt? Auf der andern Seite war es aber auch eben so möglich, daß Lazarus von seinem Scheintode früher erwachte, als Jesus an das Grab käme. Um so weniger konnte sich Jesus (nach dem freiern Gesichtspunkte) so bestimmt über seinen Versuch ausdrücken, als V. 11. gewöhnlich erklärt wird. Entweder hat also Jesus die Worte: „Ich will hingehen, um ihn aufzuwecken", nach einem nicht ungewöhnlichen Redegebrauche bloß von Belebungsversuchen verstanden; und nachher wurde es erst, als Lazarus zum Erstaunen Aller auf den Ruf Jesu aus dem Grabe hervor kam, als eine bestimmte Vorhersagung angesehen; oder Johannes hat aus dem Erfolge Jesum sich stärker und bestimmter ausdrücken lassen, als er wohl selbst gethan haben mag. — So zeigte auch

Digitized by Google

Jesus in der Unterredung mit der Martha einige Hoffnung zur Wiederbelebung ihres Bruders V. 23. (ἀναστήσεται — Ach! er kann ja auch wieder aufleben — Beruhige dich!) Aber als Martha ihn nicht verstehen wollte *), sondern seine Versicherung auf die künftige Auferstehung der Todten deutete (V. 24.), so wollte er auch seine angenehme Hoffnung ihr nicht weiter aufdringen, noch etwas mit einer entschiedenen Gewißheit behaupten, wo keine war. Er sprach daher nur im Allgemeinen, daß in ihm die Quelle der Wiederbelebung und des wahren geistigen Lebens zu suchen sey (V. 25.). Er belehrt die Martha nicht deutlich, daß er jetzt schon ihren Bruder auferwecken wolle; welches er doch hätte thun können und müssen, wenn er selbst volle Gewißheit gehabt hätte. Eben so betrug er sich auch gegen die Maria, als sie heftig weinte (V. 32.). Er beruhigte sie nicht mit der trostvollen

*) So muß aber auch, wie schon oben bemerkt worden, die Versicherung der Martha V 22. ἀλλὰ καὶ νῦν οἶδα, ὅτι ὅσα ἂν αἰτήσῃ τὸν θεὸν, δώσει σοι ὁ θεός, nur im Allgemeinen von der fortdauernden Ueberzeugung der Martha, daß Jesus ein Liebling Gottes sey, dem Gott Alles gewähre, was er nur von ihm verlange, verstanden werden, nicht aber von einer bestimmten Erwartung in Beziehung auf ihren verstorbenen Bruder, daß Gott gewiß, wenn Jesus um die Wiederbelebung desselben bäte, ihm diese Bitte gewähren würde. — Und wenn dieß letztere doch die natürlichste Erklärung der Worte seyn sollte, so müßten sie, wenn sie nicht in Widerspruch mit den folgenden Aeußerungen der Martha stehen sollen, entweder als ein Zusatz des Johannes, oder doch als eine Exposition eines andern ähnlichen, aber von Johannes nicht genau gemerkten, Gedanken der Martha betrachtet werden. —

Digitized by Google

Nachricht, daß er sogleich ihren Bruder wiederbeleben wolle; sondern er weinte selbst mit ihr und war heftig erschüttert über den unvermutheten Todesfall. Ja er hatte noch einen härtern Kampf, als er sogar Vorwürfe von den Umstehenden darüber hören mußte, daß er seinen Freund nicht bei'm Leben erhalten habe (V. 33 — 38.). Er machte sich gleichsam selbst Vorwürfe, daß er die Krankheit für so unbedeutend gehalten und deßwegen mit seinem Besuche gezaudert hatte. Woher dieser innere Kampf; woher diese heftige Erschütterung, daß sein gepreßtes Herz nur durch Thränen erleichtert werden konnte, wenn er volle, entschiedene Gewißheit von dem hatte, was einige Augenblicke hernach geschehen sollte? Warum begegnete er nicht den harten Vorwürfen mit der entschlossenen Zusicherung, daß Lazarus in wenig Augenblicken, sogleich bei der Oeffnung des Grabes, durch ihn sein Leben wieder erhalten werde? Hätte wohl Jesus einen stärkern, einleuchtendern Beweis von seinem göttlichen Ansehen und von seiner Messiaswürde geben können, als diesen, wenn er nur selbst volle Gewißheit von dem Erfolge gehabt hätte? — Allein wenn gleich Jesus keine volle Gewißheit hatte, so verstärkte doch gerade diese unangenehme Scene seinen Vorsatz, nun alles zur Wiederbelebung des Lazarus zu versuchen. In dieser Absicht gab er den Befehl, den Stein, der den Eintritt in die Höle verschloß, wegzuwälzen. Vielleicht gab auch Jesus der Martha seine Absicht zu verstehen; und so könnten die Worte der Martha V. 39. ἤδη ὄζει· τεταρταῖος γὰρ ἐστὶ, in dieser Beziehung den Sinn haben: „Es möchten wohl jetzt alle Versuche vergeblich seyn; es wäre ja schon der vierte Tag, daß Lazarus im Grabe läge; er werde also wohl schon in Fäulniß übergegangen seyn. Doch ist die gewöhnliche Ansicht leichter und natürlicher,

Digitized by Google

daß Martha geglaubt habe, die Liebe zu ihrem Bruder dränge Jesum, ihn noch im Tode zu sehen. Dieß wollte sie aber widerrathen, um Jesu und den übrigen Mitgehenden einen üblen Geruch zu ersparen. Es sey ja schon der vierte Tag, wo also der Leichnam schon einen üblen Geruch von sich gäbe: wozu also das Grab geöffnet werden sollte? — Doch Jesus bestand auf seinem Vorsatze, weil er noch immer bloßen Scheintod des Lazarus vermuthete, und das feste Vertrauen zu Gott hatte, daß er sein Vorhaben und seine Versuche zur Wiederbelebung des Lazarus werde gelingen lassen, zur Befestigung seines Ansehens, das von den anwesenden Juden (V. 37.) in Anspruch genommen worden war. Daher sprach er zur Martha (V. 40.): „Du kannst jetzt einen Beweis der Macht Gottes sehen (ὄψει i. q. ὄψῃ, videre potes); hindere mich nicht in meinem Vorhaben." — Als nun der Stein vom Grabe weggewälzet war, so trat wohl Jesus zuerst in den Eingang der Höle, theils aus eignem Drang seines Herzens, theils weil sich wohl Niemand, aus Achtung gegen Jesum, der ohnehin die Oeffnung des Grabes veranstaltet hatte, ihm vordrängte. Er sah sich nun sogleich nach Lazarus um. Aber welche Ueberraschung! Anstatt daß er nun selbst Versuche zur Wiederbelebung seines Freundes machen wollte, bemerkt er, daß Gott schon alle seine Versuche überflüssig gemacht hatte. — Er sah den Lazarus sich bewegen und zum Leben zurückkehren. — Voll des gerührtesten Dankes gegen Gott rief er aus: „O Gott, wie danke ich Dir, daß Du meine innigsten Wünsche erhöret hast! Ich konnte es zwar vorausseh[illegible]; Du erhörest ja immer meine Wünsche. Aber ich spreche diesen Dank laut gegen Dich aus, um dieser Umstehenden willen, damit auch diese mit Ueberzeugung erkennen, daß Alles

Dein Werk sey, zur sichern Beglaubigung meiner göttlichen Sendung *)." — Hierauf wandte er sich an seinen Freund Lazarus und rief ihm zu: Nun so komme denn heraus und überzeuge deine Freunde und Bekannten von deinem Wiederleben **). —

---

*) Hier könnte man freilich einwenden, es sey unnatürlich, daß Jesus bei dem überraschend frohen Anblick seines wieder aufgelebten Freundes nicht sogleich vor Freuden demselben in die Arme gesunken sey, sondern sich noch ganz kaltblütig, als wenn er alles schon längst vorausgewußt und auf diesen Auftritt sich ganz ruhig vorbereitet hätte, vor der Grabeshöle hingestellt und erst ein Dankgebet zu Gott gesprochen habe. — Allein ganz unerwartet kam doch Jesu diese frohe Scene nicht, auch nach dieser freiern Ansicht der ganzen Begebenheit: er hielt ja den Lazarus schon vorher für bloß scheintodt. Nur das überraschte ihn, nach dieser Ansicht, daß Lazarus schon für sich erwacht war, ehe er noch Wiederbelebungsversuche mit ihm vorgenommen hätte. Darin erkannte er Gotteswerk. Er wurde also von innigem Danke gegen Gott durchdrungen, der hier wieder so augenscheinlich für ihn und zur Unterstützung seines Ansehns gewirkt hatte, und ihm gleichsam in seinen Planen zuvorgekommen war. Der erste Gedanke also, der ihn hier bei seiner ohnehin erhabenen religiösen Stimmung ergriff, war Gott, sein himmlischer Vater — nicht sein Freund Lazarus. Jesus handelte hier als ein besonnener Weiser, der nicht bloß den süßen Gefühlen der Freundschaft sich hingebend, wonnetrunken in die Arme seines Freundes hintaumelte. Jesus behauptete hier zugleich seine Würde. —

*) Die starke Stimme (φωνῇ μεγάλῃ, V. 43.) womit Jesus dieß dem Lazarus zurief, war wohl nicht, wie man gewöhnlich glaubte, absichtlich, als ob Christus dadurch symbolisch den Lazarus gleichsam aus dem Todesschlafe hätte herausdonnern wollen. Das wäre sonderbar gewesen. Es war wohl bloß un-

Uebrigens erklärte Jesus selbst, in seinem Dankgebete, diese Wiederbelebung des Lazarus für Gottes*werk*. Aber in welchem Sinne? War es unmittelbarer *Allmachtsakt*, oder *Werk der göttlichen Providenz*, welche die Natur nach ihren Absichten lenket? — Wer objectives Daseyn Gottes zugiebt, wird zwar die Möglichkeit des ersteren, folglich die *Möglichkeit* eines eigentlichen Wunders nicht läugnen; aber nach dem bisherigen sowohl als nach andern Vernunftbetrachtungen ist es sehr *unwahrscheinlich*, daß hier die Gottheit unmittelbar durch ihre Allmacht, und nicht bloß durch weise Benutzung der Naturgesetze gewirkt haben soll. Denn *erstlich* sind die Ackermannischen Gründe gegen den Scheintod des Lazarus und für seinen wahren Tod, wie schon oben gezeigt worden, sehr unzureichend. *Zweitens* scheint Christus selbst (nach der letztern freiern Ansicht dieser Begebenheit), den Lazarus nur für scheintodt gehalten zu haben, und wollte deßwegen wohl Versuche mit ihm anstellen, um ihn wieder ins Leben zu bringen. Endlich müssen wir auch von außerordentlichen Begebenheiten die Ursachen in der Natur aufsuchen, und sind nicht berechtigt, ohne die dringendsten Gründe, sie außer der Natur zu suchen. Wir sind also vollkommen berechtigt, die Wiederbelebung des Lazarus bloß für einen außerordentlichen Akt der göttlichen Providenz zu halten, welche sich der geheimen Naturkräfte selbst bediente, um zur neuen Beglaubigung Jesu ein außerordentliches Phänomen in der Natur hervorzubringen. — Aber wie können und sollen

---

willkührlicher Ausdruck seines Affects, seiner lebhaften Freude über die so überraschend angenehme Scene.

wir nun dieſe frappante Begebenheit aus natürlichen Urſachen, obgleich unter beſonderer Leitung der göttlichen Vorſehung, ableiten? Wer wollte darüber mit entſcheidender Miene abſprechen, wo ſo viele Fälle möglich ſind? Doch mag es erlaubt ſeyn, eine mögliche Art zur weitern Prüfung vorzulegen. — In einem ſtarken Paroxyſmus verließen wohl den Lazarus die Lebenskräfte; ſie zogen ſich entweder in das Innere zurück und wirkten nur noch ſehr ſchwach und unmerklich; oder Lazarus fiel in eine Art von Erſtarrung. In dieſen drei Tagen ſeines Scheintodes erholten ſich wieder die Kräfte: die Wärme, die balſamiſchen Düfte der Specereien, womit er in den Binden eingehüllet war, trugen wahl auch dazu bei. Das Herz ſchlug wieder ſtärker; und nun kam noch durch die Oeffnung des Grabes ein friſcher und erquickender Luftſtrom in das Grab, der die Wiederbelebung vollendete. Lazarus erwachte von ſeinem Scheintode, fing an ſich zu bewegen, gerade als Jeſus in der geöffneten Höle nach ihm hineinblickte. Auch das ſtarke Geräuſch am Grabe mag zum völligen Erwachen etwas beigetragen haben. Er war nun wieder völlig im Leben; nur mußte er ſich erſt beſinnen, wo er war, raffte ſich aber auf den Ruf Jeſu auf und trat dann aus der Höle heraus. — Man könnte zwar einwenden, daß dieß ſehr unnatürlich ſey; nach einer ſchweren Krankheit könne man ſich nicht ſogleich aufraffen und ohne Hülfe allein gehen: dieſer Umſtand verrathe alſo immer eine übernatürliche Macht. — Allein da die Urſache ſeines Scheintodes wohl bloß eine tiefe Ohnmacht oder eine Erſtarrung geweſen war, ſo fällt ſchon dadurch das gewöhnliche Phänomen einer totalen Entkräftung nach einer ſchweren Krankheit weg. Schon vor dem Erwachen ſammelten ſich wieder die Kräfte. Auch war wohl Lazarus noch ein junger Mann, wo ſich die Kräfte ſchneller er-

Digitized by Google

setzen. Endlich behaupten wir auch nicht, daß Lazarus schnell aus dem Grabe gekommen sey. Er konnte noch immer etwas wanken. Der Weg von seiner Grabstätte zur Oeffnung war auch nicht so lang. Und so konnte er bald unterstützt werden, wenn er noch schwach war. — Diese Bedenklichkeiten gegen die natürliche Erklärungsart sind also nicht entscheidend. Es kam alles auf Umstände an, die wir nicht kennen. Hier ist aber nur von Möglichkeit einer Ableitung der allerdings wunderbaren Begebenheit aus natürlichen Ursachen die Rede; und diese würde auch bei noch größeren Schwierigkeiten bestehen. —

Wenn es aber auch mit der Wiederbelebung des Lazarus sehr natürlich zugegangen ist, und wir keinen unmittelbaren Allmachtsakt der Gottheit zu ihrer Erklärung nöthig haben: ist deßwegen diese Begebenheit weniger wunderbares Kreditiv Jesu, als wenn Lazarus wirklich todt gewesen und erst durch göttliche Allmacht in das Leben zurückgebracht worden wäre? — Gewiß nicht! sondern sie ist vielmehr ein eben so vollgültiges Kreditiv Jesu. Denn es hing ja von einem eigenen Zusammenfluß der Umstände und natürlichen Ursachen ab, daß gerade zu der Zeit, als Jesus zu dem Grabe gekommen war, die Lebenskraft sich wieder im Lazarus sammeln und entwickeln mußte. Dieß war offenbar ein Akt der speciellen göttlichen Providenz — kein leerer Zufall! Damit wieß die Gottheit auf Jesum als auf ihren Gesandten deutlich hin, um ihn bei der Welt und Nachwelt hinreichend zu legitimiren. Und da ist es in Ansehung des Effektes gleichviel, ob die wirkende Ursache in einem Allmachtsakte, oder in einer besondern natürlichen Richtung und Zusammenleitung der Naturkräfte, als Mittelursachen, liegt.

Kurz die Gottheit documentirte hier aufs Neue, daß nesus ein göttlicher Lehrer sey. — So leidet durch die natürliche Ansicht der Wiederbelebung des Lazarus das wahre göttliche Ansehen Jesu durchaus nicht; es wird vielmehr für Freierdenkende dadurch weit mehr befestigt, als durch die Annahme eines streng theologischen Wunders, das von jeher ein großer Stein des Anstoßes war, und Veranlassung gab, das göttliche Ansehen Jesu selbst zu bezweifeln und verdächtig zu machen. — Auch bei dem freiern Gesichtspunkte kann sich also der gemäßigte Theologe vollkommen beruhigen; er verliert nichts dadurch, wenn er nur nicht dabei die sich deutlich offenbarende specielle göttliche Providenz übersieht, welche Alles zur Befestigung des Ansehens Jesu lenkte. So verliert die christliche Religion, auch als positive göttliche Anstalt zum Heil der Menschen betrachtet, durchaus nichts an ihrem vernünftigen Ansehen.

Digitized by Google

XXIV.

Ob in der Stelle des Mischnah Tract. Pesachim Kap. VIII. §. 8. ein Beweis für die Proselytentaufe unter den Juden enthalten sey?

Die Worte lauten in der Stelle also: גר שנתגייר בערב פסח בית שמאי אומרים טובל ואוכל את פסחו לערב. ובית הילל אומרים הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר.

h. e. Alienigena, qui factus est proselytus vesperi Paschatos, schola Schamai dicit, immergat se et comedat Pascha suum vesperi. Schola Hillelis dicit: qui se separat a praeputio, est ut ille, qui separat se a sepultura.

Hier ist offenbar die Rede, nicht von einem Proselyten des Thores, der sich taufen ließ, sondern von einem Proselyten der Gerechtigkeit, der sich beschneiden ließ (הפורש מן הערלה). Ferner bedeutet hier טבל nicht die Taufe, sondern die Reinigung,

Digitized by Google

Lustration vor dem Passahmahl; weil der Proselyte durch die Beschneidung verunreinigt war, und ein Unreiner unter den Juden eigentlich an dem Passahmahl nicht theilnehmen durfte. — Es war nun die Frage unter den Rabbinen: „Ob ein an demselben Tage, wo Abends das Passahlamm gegessen wurde — also am 14ten Nisan — beschnittener Proselyt, ungeachtet der durch die Beschneidung eingetretenen Verunreinigung, dennoch, wenn er sich nur vorher gebadet und dadurch gereinigt hätte, noch an demselben Abend das Passahlamm mit den übrigen Juden miteſſen dürfe; oder ob er einer größern und längern Reinigung, gleich dem, der von einer Begräbniß kommt (dieser mußte sich aber mit dem Wasser von der Asche der rothen Kuh am dritten und am siebenten Tage reinigen und weihen lassen), ebenfalls noch bedürfte, folglich von der Passahmahlzeit an demselben Abend ganz ausgeschlossen werden müßte?" — Die Schule Schamai's war für die gelindere, die Schule Hillel's hingegen für die strengere Meinung. Diese gab zwar zu, daß er als Proselyt die Lustration noch nicht so strenge zu beobachten hätte; denn er wäre noch keiner solchen Verunreinigung fähig, wie ein vollkommener Jude. Allein es könnte doch ein Präjudiz für ein folgendes Jahr geben, und der Proselyt könnte alsdann so räsonniren: „Als er sich am 14. Nisan habe beschneiden lassen, habe er sich auch nur des Abends gereinigt und sogleich das Passah gegessen; jetzt könne er also wohl nach einer Verunreinigung durch Begräbniß (welche jener durch Beschneidung gleich sey), an demselben Passahtage auf dieselbe Art auch an der Passahmahlzeit theilnehmen." — Bloß wegen dieses Präjudizes behauptete nun die Schule Hillel's, sey es also dem Proselyten, der sich am 14. Nisan beschneiden lasse, nicht zu erlauben, des Abends das Passah zu genießen. — Da-

gegen sagte nun die Schule Schamai's: dieß sey nicht zu befürchten; denn nachher trete ein ganz anderes Verhältniß ein, wenn jener Proselyte als wirklicher Jude unrein würde, vorher aber sey er als Proselyt noch nicht so an die strengen Reinigungsgesetze gebunden gewesen, als der Jude. Es sey zwar ganz richtig, daß der פורש מן הערלה gerade so anzusehen sey, wie der פורש מן הקבר; allein wenn einem solchen Proselyten Verwandte stürben, so brauche er sich nach dem Begräbniß nur zu baden, dann könne er schon das Passah essen; aber nicht so der Jude. Wenn also auch der Proselyt am 14. Nisan sich beschneiden ließe und dadurch würde, wie derjenige, der von einer Leiche zurückkäme, so dürfe er doch das Passahlamm genießen: die Analogie sey ganz für, nicht gegen ihn, weil er noch nicht als vollkommener Jude an diesem Tage zu betrachten sey. —

Dieß möchte schon zur Erläuterung des wahren Sinnes jener Stelle der Mischnah und zum Beweise dienen, daß darin durchaus nicht von der Proselytentaufe, sondern nur von dem Baden als Reinigung nach der Beschneidung des Proselyten vor dem Passah die Rede sey. Doch zum Ueberfluß wollen wir noch den Commentar einiger Rabbinen über diese Stelle und ihre eigenen Worte nach der lateinischen Uebersetzung in der Surenhusischen Ausgabe des Thalmuds hier beifügen, unter denen keiner bei dieser Stelle an die Proselytentaufe gedacht hat. — R. Moscheh Ben Maimon sagt zu dieser Stelle: Schola Schamai et schola Hillelis tantum dissentiunt, quod ad alienigenam, ne se fallat anno futuro, quando pollutus est mortuo, et dicat, quaemadmodum me purificavi anno praeterito, et comedi Pascha vesperi, sic me iam purificabo et comedam Pascha meum. Sed Israelita praeputiatus se immergere et comedere Pascha suum potest vesperi."

Digitized by Google

— Und R. Ob. de Bartenora ſagt zu den Worten der Miſchnah: כפורש טן הקבר (Ut is, qui separat se a sepultura): qui opus habet adspersione (aquarum cineris vaccae rufae) tertio et septimo die. Non dissentiunt autem schola Schamai et schola Hillelis, nisi quod ad alienigenam praeputiatum, qui se circumcidit die 14. mensis Nisan. Nam schola Hillelis putat, timendum esse, ne anno futuro immundus sit et dicat: anno praeterito non purificavi me ab immunditie usque ad vesperam Paschatis, qua me immersi et comedi Pascha. Nesciebat autem quod anno praeterito fuerat aienigena, et non receperat immunditiem. Schola Schamai vero dicit, hoc non timendum esse, sed quod praeputiatus Israelita, cuius mortui sunt consanguinei propter circumcisionem, iuxta omnium sententiam se immergat, et comedat Pascha suum vespere: sed non timendum est quicquam de praeputiato, propter praeputium alienigenae.“

Digitized by Google

B.

Kirchen- und Dogmengeschichte.

Digitized by Google

— Und R. Ob. de Bartenora ſagt zu den Worten der Miſchnah: כפורש טן הקבר (Ut is, qui separat se a sepultura): qui opus habet adspersione (aquarum cineris vaccae rufae) tertio et septimo die. Non dissentiunt autem schola Schamai et schola Hillelis, nisi quod ad alienigenam praeputiatum, qui se circumcidit die 14. mensis Nisan. Nam schola Hillelis putat, timendum esse, ne anno futuro immundus sit et dicat: anno praeterito non purificavi me ab immunditie usque ad vesperam Paschatis, qua me immersi et comedi Pascha. Nesciebat autem quod anno praeterito fuerat alienigena, et non receperat immunditiem. Schola Schamai vero dicit, hoc non timendum esse, sed quod praeputiatus Israelita, cuius mortui sunt consanguinei propter circumcisionem, iuxta omnium sententiam se immergat, et comedat Pascha suum vespere: sed non timendum est quicquam de praeputiato, propter praeputium alienigenae.“

Digitized by Google

B.

Kirchen- und Dogmengeschichte.

Digitized by Google

Digitized by Google

XXV.

Einige Bemerkungen über eine Religionsvereinigung der Lutheraner und Reformirten; in welchem Sinne und unter welchen Bedingungen sie möglich und thunlich sey?

Die Nachwelt wird es kaum begreiffen können, wenn sie nicht genau mit dem rohen Geiste des 16ten Jahrhunderts und mit dem Charakter der Hauptpersonen, welche in den Religionsstreitigkeiten der Lutheraner und Zwinglianer aufgetreten sind, bekannt ist, wie es nur möglich gewesen, daß über so unbedeutende Fragen, als damals zur Sprache kamen, (denn die Prädestinationslehre wurde erst im vorigen Jahrhundert in der reformirten Kirche herrschend) gelehrte Männer so sehr streiten, und, da jeder auf seiner Meinung beharrte, nicht nur verschiedene Religionsparteyen bilden, sondern auch, zum großen Nachtheile des Protestantismus, diese Trennung unterhalten und einen fürchterlichen Religionshaß auf viele Generationen fortpflanzen konnten, da doch beide Parteyen, die Lutherische und Reformirte, in den Hauptgrundsätzen des Protestantismus, gegen die päpstliche Hierarchie vollkommen übereinstimm-

Digitized by Google

ten, und da diese Trennung der beiden protestantischen Religionsparteyen niemanden willkommener seyn konnte, als den Inquisitoribus haereticae pravitatis in der katholischen Kirche, besonders den Jesuiten, die dadurch eine sehr erwünschte Gelegenheit bekamen, an dem gänzlichen Untergange der beiden Parteyen desto glücklicher zu arbeiten und sie durch sich selbst, vermittelst des unsinnigen Religionshasses, womit sie sich untereinander verfolgten, desto schneller aufzureiben. Und gewiß wäre dieß auch der unvermeidliche Erfolg gewesen, wenn nicht noch zum großen Glücke der Protestanten der Churfürst Moriz von Sachsen ins Mittel getreten wäre, und alle verderblichen Plane der katholischen Minister und Pfaffen durch seinen schnellen und glücklichen Feldzug gegen Kaiser Karl V. vereitelt hätte. — Noch unbegreiflicher wird es aber der Nachwelt vorkommen, wenn sie nicht genau mit der fortdaurenden politischen Verflechtung der Religion in den Staat bekannt ist, wie nur in aller Welt eine solche unnatürliche und alle gesunde Vernunft empörende Trennung der beiden protestantischen Parteyen noch zu Ende des so gerühmten 18ten Jahrhunderts fortdauren konnte, zumal, da jetzt in der lutherischen Kirche selbst unter den Theologen über weit wichtigere Dogmen gestritten wird, ohne daß daraus eine förmliche Trennung in der Kirche entsteht. — Um dieß begreiflich zu finden, muß man wissen, daß hier mehrere Ursachen gewirkt haben, und noch wirken. Mit einer gewissen protestantischen Confession sind auch an den meisten Orten in Deutschland gewisse Privilegien verbunden, und diese läßt sich keine Partey gerne rauben, oder wenigstens Andere daran Theil nehmen, wodurch die eignen Portionen natürlich kleiner werden. Ueberdieß hat sich auch mit dem durch bessere Einsichten verringerten Werthe der alten unterscheidenden Kirchensymbole der Sektenhaß

selbst sehr vermindert, und damit zugleich das Bedürfniß einer nähern Vereinigung. Man behandelt einander brüderlich, ohne zu einer Confession zu gehören, die man jetzt ohnehin nicht anders betrachtet, als ein bloß äusseres Verhältniß, das so wenig von uns abhängt, als der Geburtsort, in das man sich also fügt, ohne ihm einen Einfluß auf innere Ueberzeugung einzuräumen. Auch hat die Erfahrung gelehrt, daß alle die mancherlei Unionsversuche aus verschiedenen Ursachen von jeher gescheitert sind; um so weniger ist man geneigt, einen neuen, vielleicht eben so vergeblichen, Unionsversuch zu wagen. Man nennt sich jetzt ohnehin nur einen Lutheraner, weil man von Lutherischen Eltern geboren ist, ohne sich deswegen an Luthers Lehre vom Abendmahl zu binden; man nennt sich Reformirt, weil man von Reformirten Eltern abstammt, ohne deswegen ein Prädestinatianer zu seyn. Wozu also, denkt man, noch eine besondere Union?

Und doch ist eine Union zur Ehre des menschlichen Verstandes und besonders des Protestantismus sehr wünschenswerth; oder vielmehr — nach dem Geiste unseres Zeitalters — eine Universalreforme. Denn bei einer Union im gewöhnlichen Verstande würden immer gewisse Dogmen zur Sprache kommen, über die man sich einander annähern, oder ganz vereinigen sollte; und der Erfolg davon würde, wenn die Sache noch so glücklich ginge, wieder ein neues Symbol seyn: bei einer Religionsreforme hingegen könnte man gewisse Dogmen ganz bei Seite legen; und man vereinigte sich nur über das Wesentliche der christlichen Religion, das man dem Volke vorzutragen hätte. — Besser wäre es freilich, wenn alle angesehene protestantische Theologen in Deutschland sich über eine solche Reforme vereinigten, um dadurch die große Verschieden-

heit, die jetzt in verschiedenen protestantischen Ländern herrscht, und woraus manche Verwirrung entsteht, zu entfernen. Allein eine solche Universalreforme in ganz Deutschland hat ihre großen, nicht leicht zu beseitigenden, Schwierigkeiten. Und so bleibt am Ende doch jedes protestantische Land sich selbst überlassen, und eine solche Reforme müßte in einem Lande ihren Anfang nehmen; andere protestantische Länder könnten und würden alsdann diesem Beispiele früher oder später nachfolgen.

Der Anfang einer solchen Religionsreforme müßte nun allerdings in einem Lande gemacht werden, wo der Landesherr selbst evangelischer und nicht katholischer Religion ist. Der Preußische Staat würde sich in so fern, besonders unter der gegenwärtigen preußischen Regierung ganz vorzüglich zum Anfange einer Religionsvereinigung der beiden protestantischen Parteyen qualifiziren. — Ein katholischer Landesherr, wenn er noch so erleuchtet, noch so empfänglich für alles Gute ist, kann doch weiter nichts thun, als eine solche Religionsvereinigung erlauben, und den Unirten die vorher isolirten Rechte der Reformirten und Lutheraner gemeinschaftlich zusichern; aber selbst kann er diese Union nicht betreiben, nicht Landesherrlich einführen, weil er sich zu einer andern Confession bekennt. Wohl aber kann dieß ein evangelischer Landesherr, der ausser seinen Landesherrlichen Rechten und Befugnissen selbst zugleich Summus Episcopus der protestantischen Kirchen seines Landes ist. — Denn wenn eine solche Religionsvereinigung zu Stande kommen sollte, so müßte sie doch von den obersten Geistlichen des Landes beider Confessionen, den Consistorialen, Superintendenten, Professoren der Theologie ꝛc. ꝛc. unterstützt, und zwar dahin eingeleitet werden, daß manche Dogmen,

Digitized by Google

worüber bisher zwischen den beiden Kirchen Streit gewesen, ganz bei Seite gelegt, und als Nebensache Jedes eigenem Urtheile frei gegeben würden. Denn so dürfte in unsern Tagen nicht mehr eine Union eingeleitet werden, wie sonst, daß man sich über eine bestimmte Vorstellungsart eines Dogma, z. B. der Abendmahlslehre, der persönlichen Vereinigung der beiden Naturen in Christo ꝛc. vereinigte. Da käme wohl nie etwas zu Stande; denn jeder hat über solche bestrittene Dogmen seine eigene Vorstellungsart, die er für wahr hält, und die er nicht so leicht als Irrthum aufgeben würde. Das war eben der Fehler der ältern Unionsversuche, daß man über die einzelnen bestrittenen Kirchendogmen durch gemäßigte, aber doch immer noch bestimmte Formeln eine Uebereinstimmung herauspressen wollte; welches natürlich nie gelingen konnte. — Also nur dadurch könnte in unsern Zeiten eine Union gestiftet werden, daß gewisse Dogmen, als gleichgültig ganz bei Seite gelegt würden, so daß sie auch in dem populären Religionsvortrage ganz übergangen oder doch unbestimmt gelassen werden müßten. Nun aber giebt es noch immer Religionslehrer, wie so viele neuere Schriften deutlich beweisen, welche Dogmen für zu wichtig halten, und noch zu sehr an der Concordienformel oder an den Dordrechter Schlüssen hängen, als daß sie sich von freyen Stücken entschließen könnten, diese je als gleichgültig ganz bei Seite zu legen. Hier würden also, wenn die Sache bloß von einer vollkommenen Uebereinstimmung der Landestheologen abhängen sollte, sehr wenig ausgerichtet werden; denn des Disputirens über einzelne Glaubensformeln und der Bedenklichkeiten gegen eine Religionsunion wäre kein Ende. — Unter einem katholischen Landesherren würde demnach für eine Religionsunion nicht viel zu hoffen seyn; denn dieser könnte, da er keine

Episcopalrechte über die protestantischen Kirchen seines Landes hat, nicht unmittelbar eingreifen, ohne seine Rechte zu überschreiten; sondern er müßte die Ausführung der ganzen Sache, die er nur seinen protestantischen Landständen empfehlen könnte, bloß der Uebereinkunft der Theologen beider Confessionen überlassen, welche ihm hernach als Landesherrn zur Confirmation vorgelegt würde. So lange sich also die protestantischen Landestheologen nicht einverstehen, kann auch der einsichtsvollste und wohlwollendste katholische Landesherr für eine Religionsvereinigung der beiden protestantischen Confessionen seines Landes nichts thun. — Mehr hingegen kann ein protestantischer Fürst, der zugleich Summus Episcopus ist, für eine solche Religionsvereinigung in seinem Lande leisten. Denn wenn nur die beiden Landesconsistorien der Lutherischen und Reformirten Confession mit Einstimmung der angesehensten und gelehrtesten Theologen des Landes in der Union übereinkommen, so ist alsdann ein protestantischer Landesherr befugt, sie einzuführen, wenn auch mehrere Geistliche der beiden Confessionen einen Widerspruch erheben sollten. Diese Widerspenstigen kann er alsdann zur Ruhe verweisen, oder mit Pension dimittiren. Denn es kommt ja bei einer solchen Union, wie schon oben bemerkt worden ist, nur auf Uebereinstimmung in Hauptlehren an; die übrigen werden frei gegeben. Auch der orthodoxeste Lehrer kann ohne Verletzung seines Gewissens eine solche Union eingehen. Denn sein Glaube soll ihm ja nicht geraubt werden; er soll keine neue Glaubensformel unterschreiben, er soll sich nur des Entscheidens und Polemisirens in Volksvorträgen über sonstige Unterscheidungslehren beider Confessionen enthalten, und sich auf das Wesentliche der Religion einschränken. Protestirt er nun dennoch, so ist es Eigensinn und

unverständiger polemischer Eifer. Auf diese Weise könnte und müßte zuerst von protestantischen Fürsten eine solche Union versucht werden; damit die in der That unser Zeitalter beschimpfenden Gehege der beiden Confessionen endlich einmal aufhörten, zumal da jetzt über ganz andere, und wichtigere, Dinge gestritten wird, als diejenigen Dogmen sind, welche jene traurige Trennung der beiden Confessionen veranlaßt haben. — Doch wird es freilich am besten seyn, wenn man mit einer solchen Religionsvereinigung noch einige Decennien wartet, bis die Kirche von ihren streitbaren Zionswächtern durch einen sanften Tod völlig befreit seyn wird; denn jetzt wäre man in der That noch nicht ganz sicher, daß nicht selbst das Volk durch solche unverständige Zionswächter gegen eine intendirte Religionsvereinigung aufgewiegelt würde, wodurch auf einmal das ganze schöne Projekt vereitelt werden könnte; denn dem Volke sollte eigentlich in Religionssachen nichts aufgedrungen werden. — Nach einigen Decennien aber wird gewiß alles weit leichter gehen; so wie jetzt schon, Gottlob! weit mehr Uebereinstimmung zwischen den Theologen beider Confessionen ist, als vor 40 Jahren, wo noch das ganze protestantische Deutschland über die unbedeutendste Heumannsche Schrift, vom Abendmahl, allarmirt wurde. — Vor der Hand könnte und müßte also der erste Schritt unter evangelischen Fürsten, z. B. in Preußen und Hessen, geschehen, nicht aber in der untern Pfalz! —

XXVI.

Ueber den ersten Erfinder der Lüge, daß der Churfürst Johann von Sachsen kurz vor seinem Tode zur katholischen Religion zurückgekehrt sey.

Eine kleine Berichtigung.

Da ich in der Recension der Henke'schen Kirchen-Geschichte*) der Lüge erwähnte, daß der Churfürst Johann von Sachsen kurz vor seinem Ende der Lehre Luthers entsagt habe und zur katholischen Religion zurückgekehrt sey: so benutze ich hier diese Gelegenheit, um einen Fehler, der sich bei Erwähnung dieser Legende in Hrn. C. R. Planck's Gesch. des Prot. Lehrbegr. B. III. Th. I. S. 239. Anm. 63. eingeschlichen hat, um so mehr zu berichtigen, da die große und musterhafte Genauigkeit des würdigen Hrn. C. R. Planck leicht andere verleiten könnte, diesen Fehler, wenn er

*) S. N. theol. Journal v. 1803. S. 146.

gleich von keiner Bedeutung ist, zuversichtlich nachzuschreiben. — Es ist nämlich die Frage: wer der Erfinder dieser schamlosen Lüge sey? Da sagt nun Hr. C. R. Planck a. a. O.: „Für ihren ersten Erfinder „giebt man meistens den bekannten Andr. Fabricius „aus, der in der Dedikation seiner Harmonia Confes„sionis Augustanae an die Herzoge von Bayern sie „zuerst ausgebreitet haben soll; allein man thut damit „dem ehrwürdigen Vater, Joh. Nas, von Brixen, „höchst unrecht, der sie schon im Jahre 1581., also „sechs Jahre früher als Fabricius, dessen „Harmonie erst im Jahre 1587. herauskam, „in seiner sogenannten Ausmusterung des Carten-Cordi „Buchs der Welt mittheilte.“ — Ich glaube zwar selbst nicht, daß Andr. Fabricius der Erfinder dieser groben Lüge gewesen sey; denn er setzt die Sache als etwas Bekanntes in der Dedication voraus. Seine Worte sind: „Quin totius factionis primarium defenso„rem, Joannem Electorem Saxoniae, qui Confessionem „illam Caesari obtulit, constat sua illa studia, Lu„theranamque factionem ad extremum damnasse, atque, „cum morti proximus esset, filio suo Joanni Friederico „imperasse, ut damnata haeresi Lutheri Catholicam re„ligionem in suis ditionibus pristinae dignitati restitueret.“ —

Diese Sage scheint sich vielmehr auf das sogleich nach dem Tode des Churfürsten (den 16. August 1532.) wohl absichtlich ausgestreute Gerücht zu gründen, dessen der Erbmarschall Joachim von Pappenheim in einem Schreiben an den neuen Churfürsten Johann Friedrich v. 1. Sept. d. J. gedenkt: „A cubiculariis „regiis in ipso vestibulo Caesaris dictum sibi esse, „quod defunctus Elector filium successorem in ipso

„mortis articulo ad se vocatum commonefecerit, ut ad „veterem religionem rediret, dein praesente filio aliis- „que revocasse Lutheri dogmata, omniaque sacramenta, „etiam unctionis, praevia confessione, ex veteri ritu „suscepisse. Addiderunt, credi ista a Caesare.“ — Dieß berichtet Seckendorf (hist. Luth. P. III. p 31.) und setzt hinzu: Extat Pappenheimii autographum (Reg. H. fol. 74. n 23.) Nondum tamen invenire potui, quid illi Elector ad impudentissimum mendacium rescripserit. — Wenn aber nur von Joh. Naß und Andr. Fabricius die Frage ist, wer von diesen beiden zuerst diese Lüge vorgetragen habe: so ist offenbar Andr. Fabricius der erste. Hr. C. R. Planck hat sich nur in seinem Räsonnement durch Seckendorf a. a. Orte irre führen lassen, der dessen Harmoniam Aug. Conf. in das J. 1587. setzt. Nach dieser Angabe hätte freilich Joh. Naß die Fabel zuerst, denn dessen Buch erschien schon 1581. zu Ingolstadt. Allein im J. 1587. ist die zweite Ausgabe der Harm. Aug. Conf. in Fol. erschienen (wie auch auf dem Titel ausführlich steht: editio secunda, priori multo locupletior), die erste aber schon 1573; wie Hr. C.R. Planck selbst S. 58. Anm. 52. ganz richtig angegeben hat, wo von der ersten Ausgabe der Confutatio Aug. Conf. die Rede ist, welche von Andr. Fabricius nicht besonders, sondern nur in dieser Harmonia Aug. Conf. herausgegeben worden ist, vgl. Salig's Historie der Augsb. Confession, Th. I. S. 270 und 378. — Und so ist entschieden, daß Andr Fabricius, der 1573. schrieb, die Lüge vor Joh. Naß, der erst 1581 schrieb, aufgenommen habe. — Es wäre zwar noch die Frage, ob die Dedication, die vor der zweiten Ausgabe 1587 steht, auch schon vor der ersten 1573 gestanden habe, oder ob sie nicht vielmehr erst bei der zweiten Ausgabe hinzugekommen

Digitized by Google

sey? Aus dem Augenschein kann ich dieß zwar nicht entscheiden, denn ich besitze nur die zweite Ausgabe. Allein auf einem andern Wege glaube ich unwidersprechlich darthun zu können, daß die Dedication schon bei der ersten Ausgabe befindlich seyn müsse. Sie ist an die Herzoge von Baiern, Albert und dessen Sohn Ernst gerichtet, bei denen Andr. Fabricius Rath, und vorher des Letztern Hofmeister gewesen war *). Nun starb aber der Herzog Albert V. schon 1579. und Andr. Fabricius selbst 1581. Wenn also die Dedication nicht schon vor der ersten Ausgabe stünde, sondern nur der zweiten Ausgabe eigenthümlich wäre: so müßte man entweder ohne allen Grund diese Dedication für erdichtet und untergeschoben halten, oder man müßte hier eine Dedication eines schon verstorbenen Schriftstellers nach seinem Tode an einen ebenfalls schon verstorbenen Fürsten glaublich finden. — Andreas Fabricius bleibt also ohne Widerrede der erste Schriftsteller, der diese Lüge verbreitet hat. —

*) vergl. Jo. Fabricii hist. biblioth. Fabric. P. VI. p. 460.

XXVII.

Ueber die vorgebliche Verwandtschaft der Juden und Spartaner.

Es fehlte nicht an gelehrten Männern, welche an eine wirkliche Verwandtschaft der Juden und Spartaner in allem Ernste glaubten; worauf sie aber freilich ohne die Nachricht im 1. B. d. Makkab. wohl schwerlich gefallen seyn würden. Selbst Grotius (Annotat. ad 1 Maccab. XII, 7.) meinte, die Lacedämonier wären Pelasgischen Ursprungs gewesen, und hätten also leicht von den mit der Ketura erzeugten Kindern Abrahams abstammen können, da die Pelasger aus Syrien oder Arabien herunter gekommen wären. Er beruft sich hierbey auf die große Aehnlichkeit vieler hebräischer und griechischer Wörter. — Abgerechnet aber, daß wir aus der ältesten Periode keine Geschichte, sondern nur Mythen haben, so ist sehr unwahrscheinlich, daß Edomiter, die wohl herumzuziehen, aber nicht zu emigriren pflegten, ihr Land verlassen haben sollten, und wenn

dieß doch der Fall gewesen wäre, daß in der Geschichte der Griechen sich gar keine Spur dieser Abstammung der Pelasger von Abraham finden sollte. Man hat vielmehr Grund, die Pelasger als Urvolk zu betrachten. — Eben so unwahrscheinlich ist die Meinung des Steph. Morin's*), der die Lacedämonier von den Edonen oder Edoniern, einem Thracischen Volke, ableitet, welche Idumäischer Abkunft gewesen wären, und die sich auch mit den Pelasgern vermischt haben könnten. Man beruft sich zwar auch auf die Araber, welche die Griechen von Esau ableiteten. Allein das sind nur die jüngern Griechen, welche sie Roum nennen, nicht die ältern und freien Griechen, die sie Juran nennen, und von dem Juran, dem vierten Sohn des Japhets (also nicht von Abraham oder Esau) ableiten. Und was könnten alle diese unsichern Sagen, unter denen so viel entschieden Unwahres ist, beweisen? — Die Calmetische Ableitung der Lacedämonier aus לאמים קדמניים [Morgenländische Völker]**), um damit die morgenländische Abkunft der Lacedämonier zu beweisen, verdient keine ernstliche Rücksicht mehr, eben so wenig, als seine Vergleichung einiger jüdischen Gesetze und Gebräuche***); denn in der Hauptsache der Religion sowohl als der Staatsverfassung waren doch die Juden und die Lacedämonier himmelweit von einander verschieden. So könnte man alle Völker mit einander vergleichen und von einander ableiten; denn sie haben alle et-

*) diss. de cognatione Lacedaemonum et Hebraeorum, in s. distertatt. VIII. Genev. 1683. 8.

**) s. Calmet's biblische Untersuchungen übersetzt und mit Anmerkungen von Mosheim, Th. 6. S. 195.

***) a. a. O. S. 217. f.

was mit einander gemein. — Mit gröſserem Scheine könnte man ſich auf den Diodor von Sicilien berufen *), welcher erzählt, daß eine große Menge Ausländer, welche die ägyptiſche Religion nicht gehabt hätten, um der Religion willen, weil der Zorn der Götter um dieſer Ausländer willen Aegypten getroffen hätte, aus dem Lande getrieben worden wäre. Ein Theil davon habe ſich unter Danaus und Cadmus nach Griechenland und einigen andern Orten **) gewendet; ein groſser Theil aber nach dem jetzigen Judäa unter Anführung des Moſes. — Aus dieſer Stelle könnte eher eine griechiſche Sage von Verwandtſchaft der Juden und Spartaner vermuthet werden, wenn nur Danaus und Cadmus Lacedämon gegründet hätten; allein nur die Rhodier und Thebaner eignen ſich dieſe Stifter ihres Stammes zu, nicht die Lacedämonier. —

Andere Ausleger gaben dieſe Verwandtſchaft der Juden und Spartaner auf, und unterſuchten nur, wie der Lacedämoniſche König Arius ſich eine ſolche Verwandtſchaft habe einbilden können. — Hier verdient kaum nach die Meinung erwähnt zu werden, welche die Verwandtſchaft von Cadmus, einem Phönizier (alſo einem Nachkommen Abrahams?) ableitet, der der Erbauer von Sparta geweſen ſey, und dort, wie zu Theben, Drachenzähne geſäet habe, woraus Menſchen

*) Ecl. 1. ex L. 40. ed. Wesseling. T. II. p. 542. sqq.

**) εἰς την Ελλάδα, καὶ τινὰς ἑτέρας τόπους. — ὁ δὲ πολὺς λεὼς ἐξέπεσεν εἰς τὴν νῦν καλεμένην Ἰουδαῖαν.

gewachsen seyen *). — Bochard **) fiel auf die Vermuthung: daß der Jude Sparton, der die Stadt Sparta soll erbauet haben, bei den Lacedämoniern die Meinung veranlaßt habe, daß sie und die Juden von einem Ahnherrn abstammten. Er beruft sich auf den Claudius Jolaus, der bei dem Stephan von Byzanz die Juden ableite ἀπὸ Ἰουδαίου Σπάρτονος ἐκ Θήβης μετὰ Διονύσου ἐστρατευκότος. Dieser fabelhafte Sparton habe vom Arius mit einem andern Sparton, einem Sohne des Phoroneus, der nach Einigen (denen aber Pausanias widerspricht) Sparta erbaut haben soll, verwechselt werden können. — Allein schon Mosheim ***) hat diese Fabel sehr gut erklärt, daß gewiß kein Spartaner auf eine solche Verwechselung gerathen konnte. Stephanus redet weder von einem Juden, noch von einem Spartanischen Juden (wie Calmet sehr unrichtig erklärt), sondern von einem Judäus Sparton. Dieser ist wahrscheinlich aus dem Sparten Udäus [einem von den fünf nach der Mythologie übrig gebliebenen Sparten †)] entstanden. Aus Udäus machte der gute Jolaus: Judäus, um von diesem Namen

---

*) Σπάρτη ἀπὸ τῶν μυθευομένων μετὰ τὸν Κάδμον Σπαρτῶν ἀνδρῶν, οἱ κατὰ τὴν παλαίαν ἱστορίαν ἐκεῖ ἐσπεσόντες σπάρτην ἀφ' ἑαυτῶν τὴν πόλιν ὠνόμασαν, Eustath. in Odyss. I.

**) Chanaan L. II. C. XXII.

***) In einer ausführlichen Anmerkung zu Calmet's biblischen Untersuchungen, Th. 6. S. 208 ff.

†) v. Apollodori bibliothec. L. III. C. IV. §. 1. ed. Heyn. p. 185. et Pausan. Boeotic. L. IX. C. V. p. 719. ed. Kühn.

Digitized by Google

Judäa herzuleiten. Jolaus hat sich wohl auch eingebildet, daß Bacchus nicht nach Indien, sondern nach Judäa gezogen sey, und daß der Sparter Judäus ihn auf diesem Zuge begleitet, sich in Palästina niedergelassen und diesem Lande seinen Namen: Judäa, mitgetheilt habe. — Daran konnte aber kein älterer Spartaner denken. — Huetius leitet den Glauben der Spartaner an eine Verwandtschaft mit den Juden von Creta her *). Nach Strabo seyen mehrere Städte in Creta von Spartanern erbauet worden, Lycurg habe auch aus Creta seine Gesetze geholet; daher hätten sich die Creter für Spartaner gehalten. Diese hätten aber auch vorgegeben, daß die Juden von ihnen abstammten, nach einer, auch bei Tacitus **) vorkommenden Verwechselung der Jdäer und Judäer. K. Arius habe also vermittelst Creta entweder die Juden von den Spartanern, oder diese von einem gemeinschaftlichen Stammvater, dem berühmten Abraham, ableiten können. Doch war Huetius selbst gegen diese künstlich eAbleitung mißtrauisch, und schlug daher noch eine andere Erklärungsart vor ***). Die Spartaner stammten von den Heracliden: nun habe aber K. Arius den The-

*) Demonstrat. evangelic. Prop. IV. C. VIII. §. 10. p. m. (ed. Amstelod. 1680. 8.) 172.

**) Historiar. L. V. c. 2. „Iudaeos, insula Creta profugos, novissima Libyae insedisse, memorant, qua tempestate Saturnus, vi Iovis pulsus, cesserit regnis. Argumentum e nomine petitur. Inclitum in Creta Idam montem, accolas Idaeos, aucto in barbarum cognomento, Iudaeos vocitari.“ —

***) Demonstr. evangel. Propos. IV. C. XIV. §. 15. p. m. 282.

Digitized by Google

panischen Hercules mit dem Phönizischen, und die Phönizier mit den Juden verwechselt, und so auch die Spartaner von Abraham abgeleitet. — Schwer zu glauben! — Auf ähnliche Art fand Hr. Hofr. Bruns in seinem Aufsatze *) einen Vereinigungspunkt der Juden und Spartaner, wenigstens nach der Meinung der damaligen Juden, in Cyrene. — Es möchte auch allerdings schwerer zu errathen seyn, was für Ursachen einen Lacedämonischen König bewogen haben sollten, (wenn anders das Factum wahr wäre) die Juden für Blutsverwandte der Spartaner zu halten, als wie die Juden auf eine solche Idee gekommen wären. —

Michaelis **) schlug einen andern Weg ein, um den Schwierigkeiten abzuhelfen, ohne jedoch das Factum und das Schreiben selbst in Verdacht zu ziehen. Er glaubt nämlich nicht, daß hier von Sparta die Rede sey: nur sind seine Gründe nicht hinreichend. Er meint 1) K. XIV, 16. laute so, als wenn Sparta weiter vom jüdischen Lande entfernt sey, als Rom. — Allein Rom steht wohl zuerst, weil der Römische Staat weit wichtiger war, als der Lacedämonische. — 2) In dem Briefe des Jonathans V. 6 — 18. herrsche ein zu hoher Ton, der einem so gedrückten Staate gegen einen so mächtigen und kriegerischen Staat, als Sparta war, nicht zukäme. — Allein von dem hohen Tone kann ich doch nichts in diesem Schreiben finden; Jonathan schildert vielmehr die traurige und gedrückte Lage

*) vergl. Journal f. theol. Lit. 1801. Bd. II. St. 5. S. 417 — 424.

**) in s. Anmerkungen zum 1. B. der Makkabäer, zu K. XII. S. 263. ff.

des jüdischen Volkes sehr lebhaft V. 13. — 16. Und der uns auffallende Ton war eine natürliche Folge der theokratischen Verfassung und des jüdischen Particularismus, z. B. V. 9. 14. 15. — — 3) Jonathan gedenke gar nicht der Tapferkeit und der großen Thaten der Lacedämonier; welches doch schon die Klugheit, sowohl den Spartanern etwas verbindliches zu sagen, als auch den Muth seiner eignen Nation durch Vorhaltung eines solchen Beispiels zu stärken, erfordert hätte. — Allein es ist noch die Frage, ob die so abgesonderte und bisher so sehr mit sich selbst beschäftigte jüdische Nation viel von den Großthaten der Spartaner gehört hat; und überdieß war eigentliche Politik wohl nicht die Sache des Jonathans. — Da nun unser griechischer Text des 1. B. der Makkab. nur Uebersetzung eines hebräischen Originals ist, so meint Michaelis, es hätte im Hebräischen ein andres Wort für Sparta gestanden — סְפָרַד — das aber leicht mit Sparta — ספרט — hätte verwechselt werden können; wie dieß Obad. V. 20. wirklich der Fall sey, wo die LXX für ספרד — Σφαρδα gesetzt hätten. Unter ספרד verstehen dort die Juden Spanien, allein schon Hieronymus denkt an den Bosporus*); und diese Bedeutung nimmt Michaelis sowohl im Obadias als auch hier an **). Der Bospo-

*) Nos ab Hebraeo, qui nos in scripturis erudivit, didicimus Bosphorum sic vocari. — — Lingua Assyriorum terminus, qui hebraice vocatur Gebul (גבול) dicitur Saphard. — Im Syrischen heißt auch ܬܚܘܡܐ Gränze; und das ך könnte aus einer Composition von ספר Gränze und פרד Absondern (Gränzscheide) erklärt werden.

**) Man kann noch außer Michaelis Anmerkungen zu

rus liegt gerade da, wo der Ausfluß des Asoviſchen Meers die ſchon von den Alten angenommene Gränzſcheidung zwiſchen Aſien und Europa macht. Dahin wären nun vor dem Babyloniſchen Exil, nach Obadias, Einwohner Jeruſalems geführt worden. Die Spartaner 1 Makk. XII. ſeyen alſo keine andere als dieſe Sefaradeniſchen oder Bosporaniſchen Juden geweſen. — Wenn nur alles dies ſo gewiß wäre; wenn wir nur mehr von dieſen Bosporaniſchen Juden wüßten! Und wenn ſie ſogar einen König hatten, konnten ſie da wohl ſo unbekannt bleiben? — Auf eben dieſe Art kann man noch andere Conjecturen machen, ohne daß die Wahrheit dadurch entſchieden wird. So vermuthete z. B. ein gelehrter Recenſ. in der Allg. Lit. Zeit. (1785. St. 23.): „Es könne Sarpedon, ein Vorgebirge und Stadt in Cilicia aspera geweſen ſeyn; aus סרפד könnte durch ein Verſehen des Abſchreibers, der das Wort ספר im Sinne hatte, leicht ספרד geworden ſeyn; Könige von Cilicia aspera ſeyen erſt von K. Veſpaſian bezwungen worden; Geſandten, die von Jeruſalem nach Rom gingen, hätten ſehr füglich ihren Weg durch dieſe Gegend nehmen können.“ — Allein was iſt mit allen Conjecturen gewonnen?

Bleibt man aber bei der gewöhnlichen Meinung, daß 1 Makk. XII. wirklich von Sparta die Rede ſey (welches freilich das Natürlichſte ſcheinen möchte), ſo iſt allerdings die Aechtheit des Briefs des Spartaniſchen Königs (V. 20 — 23.) ſehr verdächtig. Nicht nur iſt, nach dem oben ausgeführten, die vorgegebene Verwandtſchaft der Lacedämonier und Juden an ſich un-

---

d. St. deſſen Supplement. ad Lexic. hebr. p. 1801. n. 1778. vergleichen.

gegründet, und man sieht eben so wenig ein, wie nur ein Spartanischer König, auf eine scheinbare Art sich eine solche Verwandtschaft denken konnte; sondern es finden sich auch sehr viele innere Spuren der Unächtheit dieses Briefs. — Schon der Name des Königs, Darius (Δαρεῖος), macht den Brief verdächtig. Josephus *) hat freilich dafür Ἀρεῖος gesetzt, aber wohl absichtlich, weil es nie einen König Darius in Sparta gegeben hat, da es ein eigentlich Persischer Name ist. Aber Darius scheint doch die ächte Lesart zu seyn; denn auch der Syrer hat ܕܪܝܘܫ und die Antehieronymiana (bei Sabatier) Darius; Arius in der Vulgata ist Correctur nach Josephus **). Allein wenn auch Ἀρεῖος die ursprüngliche Lesart ist, so will doch die Chronologie nicht zutreffen. Der Brief soll an den Hohenpriester Onias geschrieben worden seyn; allein schon Rainolds***) bemerkt, daß der König Arius, von dem der Brief geschrieben seyn soll, wenigstens 80 Jahre vor Onias gelebt habe, und daß schon vor diesem Onias beide Familien der Lacedämonischen Könige

*) Archaeol. L. XII, c. 5. (ch. 1691. p. 407.)

**) V. 20. hat zwar der König noch einen andern Namen: Ὀνειάρης, allein dieß ist ein offenbarer Schreibfehler. Der lateinische Uebersetzer bringt uns hier auf die Spur: „Hoc est rescriptum epistolarum quod miserat Oniae-Arius rex Spartiatarum Oniae etc. Aus — — Ονίᾳ - Ἀρεῖος ist ein Wort Ονειάρης geworden. Aber gerade dieser Schreibfehler möchte wieder für die Lesart Ἀρεῖος bei Josephus seyn.

***) Censura libror. apocryph. V. T. (Oppenh. 1611.) T. I. p. 1305 sq. vergl. Mich. Leidekker de vario reip. Hebraeor. statu, L. VII. c. VIII. p. 567.

erloschen gewesen seyn. — Ferner müßte nach dem Inhalt des Briefs des Jonathans eine geraume Zeit seit jenem Briefe des Spartanischen Königs verflossen seyn; aber von dem Tode dieses Onias bis auf Jonathan waren, selbst nach Josephi Zeugniß, nur wenige Jahre verflossen. — V. 11. versichert Jonathan, daß die Juden in ihrem Gebet und Opfer der Spartaner, als Brüder (also als Juden?) gedächten. Sollte wohl Jonathan so wenig Kenntniß von den Spartanern gehabt haben, daß er sie für Juden gehalten hätte? — Und durfte wohl der König von Sparta allein, mit Ausschluß der Ephoren, des Senats und des Volks, das Schreiben ausfertigen? und mußte nicht in dem Gruße auch der Ephoren, des Senates und des Volkes gedacht werden?*) Und konnten wohl die reinen Griechen die Verwandtschaft der Nationen durch ἐσὶν ἀδελφοὶ (V. 21.) ausdrücken, wie die Juden durch אחינו הם? Und wie konnten die Spartaner die gegenseitige Freundschaft in den spätern Jahrhunderten so nomadisch ausdrücken: τὰ κτήνη ὑμῶν καὶ ἡ ὑπάρξις ὑμῶν ἡμῖν ἐςὶ, καὶ τὰ ἡμῶν ὑμῖν ἐςὶ (V. 23.)? — Es ist daher sehr natürlich, daß dieser Brief in ältern und neuern Zeiten für unächt erklärt worden ist. Dahin stimmen Rainolds und Leidecker (a. d. a. a. O. O.), Mosheim**), Gottl. Wernsdorf***), P. E. Jablonsky †),

*) s. Eichhorn's Einleitung in die apokryphischen Schriften des A. T. S. 244.

**) zu Calmet's biblischen Untersuchungen, Th. 6. S. 189 ff. besonders S. 220 ff.

***) de cognatione Iudaeorum et Spartanorum Dantisc. 1744. in 4. und de fide historica librorum Maccabaicorum. Vratisl. 1747. 4. §. 96.

†) de cognatione Lacedaemonior. in Symbol. liter. Brem. T. I. P. III. Exercit. 2. p. 241 sqq.

Digitized by Google

Eichhorn (a. a. O.) u. a. m. Dieß sind zugleich die vorzüglichsten Schriften, in welchen man noch Mehreres über diese Materie finden kann. Hier war eine classificirte Uebersicht der Hauptmeinungen (woran es noch fehlte) hinreichend. — Doch kann auch mit der Verwerfung der Aechtheit dieses Spartanischen Briefs (1 Makk. XII.) sehr wohl bestehen, daß die Spartaner einmal an die Juden geschrieben, und ihnen ihre Freundschaft angeboten haben; denn dieß möchte ohne unverdiente Herabsetzung des Verfassers des 1. B. der Makkabäer (welchen besonders Michaelis in neuern Zeiten gegen Wernsdorf u. a. mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit in besondern Schutz genommen hat) nicht wohl geläugnet werden können. Allein eben deßwegen, weil der Verfasser von diesem Briefwechsel und von diesem Bündniß etwas wußte, aber doch nicht die Briefe selbst vor Augen hatte, so war es leicht möglich, daß er selbst einen solchen Brief verfaßte, wobei er natürlich als Jude, und da er keine bestimmten, historischen und chronologischen Data hatte, überall das rechte Costum und dadurch die historische Wahrscheinlichkeit selbst vernachlässigte. Daß der Verfasser dieß bei mehrern Gelegenheiten, und besonders in mehrern eingeschalteten Briefen sich zu Schulden habe kommen lassen, hat Eichhorn (a. a. O.) mit vielen Beweisen belegt. — Doch ist freilich dadurch die Sache noch nicht völlig aufgeklärt: wir wollen ohnehin hier nur eine Uebersicht der verschiedenen Meinungen geben und das eigne Urtheil erleichtern, ohne selbst eine bestimmte Partey zu ergreifen. Um so mehr Dank verdient Hr. Hofr. Bruns, der in der Hauptsache mit dieser letzten Meinung, die auch wohl die richtigste unter allen ist, übereinstimmt, daß er in dem oben erwähnten gelehrten Aufsatze zeigen wollte, wie die Juden auf die Idee von einer Verwandtschaft mit den Spartanern

kommen konnten. — Vielleicht hat sich aber auch der Verfasser des Buchs bloß durch die Vieldeutigkeit des Ausdrucks אחים, wofür die Juden die Spartaner erklärten, verleiten lassen, aus bloß verbündeten Nationen verwandte Völker von einerlei Abstammung zu machen. — Doch behält hier der gelehrte Scharfsinn noch immer ein offenes Feld.

XXVIII.

Wozu soll jetzt noch eine Vergleichung der ehemals Heidelbergischen, jetzt Vaticanischen, Handschriften des Bibliothekars Anastasius über die Sage von der Päpstin Johanna dienen?

Es giebt der wichtigern theologischen Fragen in unsern Tagen so viele, daß ich wohl nicht darauf gefallen seyn möchte, die obige Frage zu untersuchen, wenn mir nicht Hr. Prof. Marheineke zu Heidelberg im Morgenblatte für gebildete Stände d. J. N. 210. dazu Veranlassung gegeben hätte. Er liefert dort einen Auszug aus einem Schreiben

Digitized by Google

an einen in Rom sich aufhaltenden (ungenannten) Gelehrten, die Historie der Päpstin Johanna betreffend, worin er diesen Gelehrten dringend auffordert, die ehemals Heidelbergischen beiden Handschriften des Bibliothekars Anastasius über diese Geschichte sorgfältig zu vergleichen. Hr. Prof. Marheineke muß sich in der That einen großen Gewinn von dieser Vergleichung für Literatur und Kirchengeschichte versprechen, weil er das deutsche Publikum schon vorläufig von dem Inhalte dieses Schreibens benachrichtigen zu müssen glaubte; welches doch immer die Ueberzeugung von Verdienstlichkeit dieser Aufforderung voraussetzt, wenn sie sich auch weniger deutlich und kräftig in dem Schreiben selbst ausspräche. Es würde auch sonst ganz unerklärbar seyn, wozu eine so weitläufige Deduction, worin für den Theologen gar nichts Neues enthalten ist, im Morgenblatte für gebildete Stände dienen sollte, wenn nicht Hr. Prof. Marheineke eine neue Untersuchung für sehr wichtig hielte. Wäre auch ein Theolog gar nicht mit den Hauptschriften eines Blondel's, Spanheim's und Lenfant's über diesen so viel und bis zum Ekel besprochenen Gegenstand bekannt, so fände er doch schon Alles weit genauer, gründlicher und vollständiger in dem 22. Theile der Schröckhischen Kirchengeschichte, als der enge Raum eines bloßen Briefs an einen Freund dem Hrn. Verfasser erlauben konnte. Die so sehnlich gewünschte neue Vergleichung jener Heidelberger Handschriften muß also nothwendig ein weit höheres Interesse für den Hrn. Verfasser haben, weil er sich gedrungen fühlte, diesen Theil einer gelehrten Privatcorrespondenz zur Notiz der gebildeten Stände in Deutschland zu bringen. — Nur ist zu bedauren, daß er sich nicht bestimmter über die Absicht der gewünschten neuen Vergleichung jener Handschriften erklärt hat,

Digitized by Google

die er sich doch bei der Aufforderung selbst deutlich gedacht haben muß. Man wird in seinem Aufsatze bloß von einem Punkte auf den andern geführt, ja man könnte sogar dadurch zu einer gewissen Einseitigkeit des Urtheils und — wohl ohne die Absicht des Hrn. Professors — zu der irrigen Meinung verleitet werden, als ob die Frage über die wirkliche Existenz der Päpstin Johanna noch nicht im Reinen wäre, und als ob es dazu einer neuen Untersuchung und besonders der Vergleichung jener Heidelberger Handschriften des Römischen Bibliothekars und Abts Anastasius bedürfte.

Diesem möglichen Mißverstande und einer zu besorgenden Einseitigkeit der Vergleichung, noch mehr aber einem möglichen falschen Resultate vorzubeugen, als wenn die Sage von der Päpstin Johanna dadurch ein großes Gewicht bekäme, wenn sie sich nur in jenen Heidelbergischen Handschriften des Anastasius befände, (in deren einer sie ohne Zweifel wirklich stehet) — wird die genauere Untersuchung der Frage: wozu denn diese gewünschte Vergleichung der genannten Handschriften dienen solle, um so weniger überflüssig seyn, da Hr. Prof. Marheineke in seinem Enthusiasmus für die neue Vergleichung die bestimmte Angabe des Cui bono? ganz übergangen hat. Er hoffet zwar ein neues Licht aus dieser Vergleichung; aber der Leser erfährt nicht genau, in welcher Region dieses Licht zu erwarten sey? — Soll dadurch die Geschichte der Päpstin Johanna glaubwürdiger werden, wenn sie in diesen ehedem Heidelbergischen Handschriften wirklich stehet? — Oder soll nur durch die Vergleichung die Aussage des Saumaise über den vom Jesuiten Busäus bei der Ausgabe des Anastasius

(Mainz, 1602.), wozu er auch zwey Heidelberger Handschriften erhalten hatte, gespielten Betrug bestätigt werden? — Oder soll endlich die Vergleichung nur dazu dienen, um vielleicht aus der Beobachtung der successiven Erweiterung und Ausschmückung der alten Sage dem Ursprunge derselben selbst mehr auf die Spur zu kommen? — Diese Fragen verdienen also eine genauere Untersuchung. Vielleicht kann aber auch gegenwärtiger Aufsatz außer jener Hauptabsicht noch dazu dienen, theils um über einige bisher noch dunkle Partieen dieser bekannten Sage von der Päpstin Johanna und ihrer Literatur etwas mehr Licht zu verbreiten, theils um unsre jüngern Leser mit dem Umfange der Materie und ihrer Literatur etwas genauer bekannt zu machen und ihnen ein gründlicheres Studium des Gegenstandes durch unsre eignen, mühsamen literarischen Nachforschungen und Zusammenstellungen für die Zukunft zu erleichtern. — Wenigstens will ich gar nicht in Abrede seyn, es darauf angelegt zu haben, da ich sonst die Hauptsache weit kürzer hätte abthun können.

Es ist gar wohl glaublich, daß die Sage von der Päpstin Johanna wenigstens in einer von den beiden Heidelberger Handschriften des Anastasius gestanden habe, welche Marqu. Freher für den Abdruck des Anastasius nach Mainz geschickt hat. Umständlich versichern Boecler, Maresius, Andr. Rivetus und Spanheim, dieß aus dem Munde des Saumaise gehört zu haben, der sich allerdings eine Zeit lang in Heidelberg aufgehalten hatte, um seine Studien dort fortzusetzen und die berühmte Bibliothek zu benützen, der also die Sache gar wohl wissen konnte*). Die Mainzer Editoren (unter welchen besonders der

*) Man kann darüber vergleichen Blondel de Joanna

Jesuit Johann Busäus genannt wird) gestehen es auch in dem ihrer Ausgabe (1602) beigefügten kritischen Anhange, in welchem sie die Varianten dieser beiden Handschriften noch nachholen, selbst dankbar ein, daß sie die beiden Handschriften, die sie mit A und B bezeichnen, von Marquard Freher zum Gebrauche bey ihrer Ausgabe erhalten hätten. Nur bedauern sie, daß diese Handschriften zu spät angekommen seyen, nachdem der ganze Text nach der vortrefflichen Handschrift des berühmten Markus Welser zu Augsburg schon abgedruckt gewesen wäre. Uebrigens aber lassen sie sich weder in der Vorrede, noch in der angehängten Variantensammlung das Geringste davon merken, daß die Sage von der Päpstin Johanna in diesen Handschriften gestanden habe; sie bemerken nur im Allgemeinen im Texte zwischen Leo IV. und Benedict III. „Hic a quibusdam falso interiicitur Ioannes octavus foemina;“ vielmehr suchen sie diese Sage in der Dedication an Markus Welser aus dem Anastasius selbst bündig zu widerlegen. Späterhin erklärten sogar die Jesuiten die Aussage des Saumaise für eine grobe Lüge und Verläumdung. — Es ist auch nicht zu läugnen, daß wenigstens einige bisher von den mehresten protestantischen Theologen geglaubte, auch von Schröckh (a. a. O.) wiederholte Umstände, welche man von Saumaise selbst gehört haben wollte, entschieden unrichtig sind, wie ich erst bei genauerer Untersuchung entdeckt habe.

Papissa (ed. Curcellaei, Amsterd. 1657. p. 48.), Spanheim de Papa foemina, (Lugd. Bat. 1691. p. 291 sq.), Maresius de Marets oder de Marets in Papissa restituta p. 178., Sagittarius (Introd. in histor. eccles. T. I. ed. Ien. 1718. p. 676 sqq.) und Schröckh (christl. Kirchengesch. Th. 22. S. 77. f.)

Erstlich konnte die Sage nicht in den beiden Handschriften stehen, welche Marqu. Freher nach Mainz geschickt hatte, sondern nur in einer in Folio geschriebenen, welche die Editoren unter den Varianten mit A bezeichneten; denn nur diese war vollständig und ging bis auf Stephan VI. (Nur ließ sie Benedict III. aus.) Die andere, in Quart geschriebene hingegen, welche von den Editoren mit B. bezeichnet wurde, ging nur bis auf P. Paul vor Stephan IV., wie die Editoren sowohl zu Anfange der Variantensammlung, als auch unter den Varianten diese Gränze bestimmt angegeben haben. — Unmöglich konnte also der Heidelberger Codex, der nur bis auf Paul ging, das Leben der Päpstin Johanna, welche erst nach Leo IV. gefolgt seyn soll, enthalten. Folglich kann nur von einer Heidelbergischen Handschrift die Rede seyn, in welcher die Sage von der Päpstin Johanna stehen soll. Also darf auch nur diese eine Handschrift (und nicht alle beide) über diese Sage nachgesehen werden. — Eine andere Unrichtigkeit liegt in dem Umstande, welchen Boecler und Spanheim aus dem Munde des Saumaise haben wollten, daß dieser (Saumaise) gerade damals in Heidelberg gegenwärtig gewesen wäre, als Freher diese Handschriften auf Verlangen der Editoren des Anastasius nach Mainz geschickt hätte. — Dieß ist durchaus unrichtig. Das Buch worin die Varianten aus diesen überschickten Handschriften noch in der Eile angehängt wurden, kam auf die Ostermesse 1602. Saumaise kam aber erst im J. 1606. in seinem 18. Jahre*) nach Heidelberg, um die dortige Bibliothek zu benutzen. Er kann die Sache wohl von

*) Clement behauptete zwar sehr zuversichtlich in der seiner Ausgabe der Epistolarum Salmas. (Lugd. 1656. 4.)

Marquard Freher gehört haben; denn er blieb 4 Jahre dort; und Freher ſtarb erſt 1614.; aber unmöglich kann er gegenwärtig geweſen ſeyn, als die Handſchriften des Anaſtaſius von Heidelberg nach Mainz geſchickt wurden, oder als ſie mit einigen gedruckten Exemplaren wieder

---

vorgeſetzten Abhandlung: de landibus et vita Cl. Salmasii p. XVIII., daß Saumaiſe 1596. (und nicht, wie andre wollten, 1588.) geboren ſey. Es fehlt auch nicht an Stellen in den Salmaſiſchen Briefen ſelbſt, welche dieſe Meinung begünſtigen. Allein ſchon der Umſtand hätte Clement und ſeine Nachſchreiber aufmerkſam machen ſollen, daß Saumaiſe bald nach ſeiner Ankunft in Heidelberg großes Aufſehen erreget, mit Gruter in genaue Verbindung gekommen iſt, freien Zutritt zur Kurfürſtlichen Bibliothek erhalten hat und in kurzer Zeit über den Inhalt der Handſchriften das Orakel des Bibliothekars Gruter ſelbſt geworden iſt. — Alles das iſt aber im 10 Jahre eines Jünglings ganz undenkbar. Und nur ſo alt könnte Saumaiſe 1606. geweſen ſeyn, (nicht aber 14 Jahre, wie Clement ſagt) wenn er erſt 1596 geboren wäre. Allein es iſt entſchieden, daß Saumaiſe ſchon 1588 geboren iſt. Papillon in ſeiner Bibliotheque des auteurs de Bourgogne tom. 2. (Dijon, 1745. fol.) verſichert ausdrücklich im Leben des Saumaiſe (wovon Baumgarten eine deutſche Ueberſetzung in ſeine Ausgabe von Niceron's Nachrichten ꝛc. Th. 2. aufgenommen hat), daß er ſelbſt das Kirchenbuch zu Semeur en Auxois, wo Saumaiſe geboren worden, nachgeſehen habe; und laut dieſes Kirchenbuches ſey Saumaiſe am 15. April 1588 geboren und am 21. Apr. getauft worden. Demnach war Saumaiſe im J. 1606., als er nach Heidelberg kam, 18 Jahre alt; und ſo iſt nun alles in ſeiner akademiſchen Geſchichte erklärbarer und glaublicher, obgleich auch für dieſes Alter ſeine Gelehrſamkeit ſchon ungeheuer genug geweſen iſt, und daher die allgemeine Bewunderung der größten Gelehrten der damaligen Zeit mit Recht erregt hat. —

Digitized by Google

zurückkamen. — Entweder muß also Saumaise falsch erzählt, oder Boecler und Spanheim falsch gehört haben. — Inzwischen verschlägt doch alles dieß nichts in der Hauptsache. Es ist doch ziemlich unwahrscheinlich, daß Saumaise Alles erlogen haben sollte; hingegen ist es sehr wohl glaublich, daß die Sage von der Päpstin Johanna in der einen Handschrift gestanden habe. Haben doch auch andre Handschriften des Anastasius dieselbe Sage, z. B. die Mazarinische und Thuanische, nach dem ausdrücklichen Zeugniß des Fabrot und Bianchini, welche sie aber für ein Einschiebsel aus dem Martin Polonus halten. Diesen fügte Muratori in seiner neuen Ausgabe des Anastasius (Scriptor. rerum Italic. T. III.) noch zwey in der Ambrosischen Bibliothek zu Mailand befindliche und mit B und C von ihm bezeichnete Codd. aus dem 15ten Jahrhundert bei, welche diese Sage enthielten. Warum sollte sie also nicht auch in einer Heidelbergischen Handschrift gestanden haben können? Doch mag man sich immerhin nach dieser Heidelbergischen Handschrift in der Vaticanischen Bibliothek erkundigen und in ihr die Stelle nachsehen; wenn sich anders noch dieser Codex dort befindet; denn es sollen sehr viele Handschriften und Bücher aus der Heidelbergischen Bibliothek sowohl in Deutschland als in Italien bei der Transportation derselben verschleppt worden seyn, die gar nicht in die Vaticanische Bibliothek gekommen sind. — Wichtiger möchte aber die Nachfrage nach den etlichen (gewöhnlich glaubt man zwey) gedruckten Exemplaren seyn, welche die Mainzer Editoren an den Marqu. Freher nebst den Mscten. geschickt haben sollen; denn in diesen soll die ganze die Päpstin Johanna betreffende Stelle aus der Heidelberger Handschrift genau abgedruckt worden seyn, welche in allen übrigen Exemplaren fehle. Auch dieß erzählen

Digitized by Google

Boecler, Rivetus und Spanheim aus dem Munde des Saumaise *). Die genaue Uebereinstimmung so verschiedener, angesehenen Zeugen beweiset wohl hinreichend, daß Saumaise dieses erzählet habe. Es kommt nur auf die Wahrheit seiner Aussage an. Diese könnte sogleich entschieden werden, sobald man diese beiden Exemplare entdeckte; und so würde auch der schändliche Betrug, den die Mainzer Jesuiten bei der Herausgabe des Anastasius gespielt haben sollen, völlig aufgedeckt. Auf die Entdeckung der Heidelberger Handschrift käme bei dieser Untersuchung weit weniger an. Theils haben ja mehrere Codd. des Anastasius diese Sage, ohne daß dadurch diese selbst vor der Kritik etwas gewönne, wie auch die Mainzer Editoren (unter

*) Damit unsre Leser die Aussage des Saumaise vollständig kennen lernen, ohne erst lange nachschlagen zu dürfen, wollen wir die Nachricht Boecler's aus seinem Commentario de rebus Seculi IX et X. (p. 118.) hierher setzen: „Aiebat (sc. Salmasius), se Heidelbergae agente, et incomparabili isti bibliothecae operam dante, factum esse, ut Moguntini, Anastasium Bibliothecarium edituri, duos codices manuscriptos a Serenissimo Electore peterent acciperentque. Quibus remissis adiuncta fuisse aliquot exempla novae editionis, in quibus historia Ioannis foeminae ex MSS. bona fide expressa erat. Id cum aliqui mirarentur, apud caeteros ortam suspicionem dedisse occasionem, ut et in caetera exempla per officinas bibliopolarum inquireretur: tum fraudem manifestam fuisse, dum omissa deprehendebantur in omnibus, quae paucis inserta diximus. Ea de re clarissimae memoriae virum, Marquardum Freherum, epistolam ad amicum exarasse, quam in aliquot bibliothecis reperiri dicebat Salmasius. Confirmabat mihi denique, in Suecia, se, ut primum per valetudinem posset, literis mandaturum, quae ad adstruendam rei fidem pertinerent.“ —

Digitized by Google

der Firma des Buchdruckers Joh. Albinus) in der Dedication an Markus Welser ganz richtig bemerken; theils konnten die Jesuiten die Auslassung dieser Sage unter den angehängten Varianten aus den beiden Handschriften sowohl mit der Eile, womit sie die spät erhaltenen Handschriften noch flüchtig durchliefen, als auch mit ihrer festen Ueberzeugung von der Unwahrheit dieser anstößigen Sage, worüber sie sich ja schon in der Dedication erklärt hätten, noch immer entschuldigen. Allein sobald die beiden Heidelberger Exemplare der Mainzer Ausgabe des Anastasius von 1602 entdeckt würden; so läge der Betrug der Mainzer Jesuiten am Tage. — Nur müßte an zwei Orten nachgesehen werden, im Texte und im Anhang. Nach der Erzählung sollte man zwar vermuthen, daß die Editoren in den vitis Pontiff. selbst, so wie in dem Heidelberger Mscr., die Sage von der Päpstin Johanna auf das Leben des P. Leo IV. in den mitgeschickten Exemplaren hätten folgen lassen. Allein dieß ist doch sehr unwahrscheinlich, wenn sie auch den Betrug wirklich gespielt haben sollten. — Denn im Texte selbst hätte doch ein Einschiebsel von wenigstens einer halben Quartseite einen großen Unterschied gemacht, und hätte gewiß einen Setzer in große Verlegenheit gesetzt, wenn er es in einigen Exemplaren unterbringen sollte, ohne die Veränderung des Satzes durch mehrere Bogen laufen zu lassen, oder kleinere Schrift zu wählen, die doch wieder mit dem übrigen Texte in keiner Proportion gestanden hätte. Aber am Ende des kritischen Anhangs, — worin ohnehin die Abweichungen der Heidelbergischen Handschriften von dem Welserischen Codex des Anastasius noch nachgetragen werden sollten, wohin also auch der Zusatz von der Päpstin Johanna mit Recht gehörte, und nicht in den Text. — konnte auf den letzten Seiten vom Setzer für ein solches Einschiebsel in ei-

Digitized by Google

nigen Exemplaren leichter Rath geschafft werden, als mitten im Buche selbst. — Auch hätte weder die bittere Anmerkung der Herausgeber über diese Sage in der Dedication an Mark. Welser, noch auch die Nachricht in der Vorrede, daß sie die Welserische Handschrift nicht mit andern hätten vergleichen können, so gern sie es gewünscht hätten, dazu gepaßt, wenn sie dennoch — auch nur in einigen Exemplaren — diese Sage aus der Heidelbergischen Handschrift in den Text selbst eingeschaltet hätten. Noch weniger hätten sie den kritischen Anhang mit den Worten anfangen können: „Cum huius Anastasiani operis editio iam ad finem decurrisset, nobis nihil tale sperantibus Moguntiam allatus est geminus cod. MS. Anastasii nostri, quem utrumque Nobilis et Clariss. Vir D. Marquardus Freherus, simulatque hunc auctorem prelo Moguntino subjectum cognovit, pro insigni sua humanitate nobis suppeditavit" — Wie paßte dieser Prolog zu den Heidelbergischen Varianten, wenn die Editoren — auch nur in etlichen Exemplaren — die Sage von der Päpstin Johanna aus einer von beiden Handschriften schon in den Text selbst aufgenommen hätten? Da wären sie ja selbst in den größten Widerspruch gekommen. Sie sagen ausdrücklich: Paucis diebus utrumque percurrimus, et cum exemplari iam typis excuso contulimus. Wenn sie aber diese Sage nur unter die Varianten der Heidelberger Handschriften in den beiden mitgeschickten Exemplaren gesetzt hätten, alsdann wäre Alles in der Ordnung gewesen. Nur freilich hätte dieser Betrug den Mainzer Herren keine große Ehre gemacht. Denn sie hätten gar wohl diese große Variante aus der einen Heidelbergischen Handschrift (A) auch in den übrigen Exemplaren abdrucken lassen können, ohne selbst ihren religiösen Grundsätzen untreu zu werden, oder der Ehre des päpstlichen Stuh-

Digitized by Google

les zu nahe zu treten; sie hätten ja nur in einer Note ihren Abscheu gegen diese schändliche Fabel erklären und sich auf ihr schon in der Dedication an Markus Welser geäußertes scharfes Urtheil berufen dürfen. — Also — um auf das Vorige wieder zurückzukommen — müßte man wohl bei der Durchsicht mehrerer Exemplare jener Mainzer Ausgabe des Anastasius von 1602. — um jene beiden Exemplare ausfindig zu machen — nicht bloß im Texte selbst (nach dem Leben des P. Leo IV.) nachsehen, sondern hauptsächlich gegen das Ende des kritischen Anhangs. Die Entdeckung dieser Exemplare würde erst die Aussage des Saumaise über den von den Mainzer Jesuiten gespielten Betrug vollkommen bestätigen; aber auf die Entdeckung der Heidelberger Handschrift, worin die Sage von der Päpstin Johanna gestanden haben soll, käme in dieser Absicht, wie schon oben bemerkt worden ist, gar nichts an. — Allein an der Entdeckung dieser Exemplare selbst ist wohl sehr zu zweifeln. Nicht nur ist, wie schon ältere Schriftsteller bemerkt haben, bei dem Transport der Heidelbergischen Bibliothek sehr vieles entwendet und in Deutschland und in Italien hin und her zerstreut worden; manches ist auch davon in die Privatbibliotheken der Cardinäle gekommen *); ja solche Bücher und Handschriften, welche dem Ansehen des Römischen Stuhls nachtheilig werden konnten, sind wohl auch absichtlich weggeschafft worden; sondern, was die Hauptsache ist, die ganze Erzählung des Saumaise kommt mir jetzt, nach genauerer Prüfung der erzählten Umstände, sehr verdächtig vor. Es mag zwar allerdings die Sage von der Päpstin Jo-

*) v. B. G. Struvii introductio in notitiam rei literar. et usum bibliothecarum (Ien. 1715.) p. 74.

Digitized by Google

hanna in einer Heidelbergischen Handschrift des Anastasius gestanden haben: dieß ist ja nichts besonderes, und es kommt auch in der Erzählung des Saumaise auf diesen Umstand gerade am wenigsten an. Aber der übrige Inhalt der Erzählung ist mir jetzt desto verdächtiger, so daß ich sehr daran zweifeln möchte, ob die Mainzer Jesuiten in den überschickten Exemplaren den erwähnten Betrug wirklich gespielt haben. — Oben sind schon zwei Unrichtigkeiten in der Erzählung des Saumaise angeführt worden, worunter besonders die zweite auffällt, daß die Absendung der Handschriften nach Mainz und deren Zurücksendung nebst einigen gedruckten Exemplaren der Mainzer Ausgabe bei seiner Anwesenheit in Heidelberg vorgefallen sey; da er doch erst 1606 in Heidelberg ankam, hingegen die Mainzer Ausgabe des Anastasius schon 1602 herausgekommen war. Und diesen offenbar falschen Umstand erzählte doch Saumaise in einer Reihe mit den übrigen. — Ferner stößt man überall auf Widersprüche zwischen dieser Erzählung und dem Bericht der Herausgeber zu Anfange des kritischen Anhangs. Diese sagen (in der oben angeführten Stelle): nobis nihil tale sperantibus Moguntiam allatus est geminus cod. MSt. cet. — Saumaise hingegen erzählte: Moguntinos, Anastasium Bibliothecarium edituros, duos codd. manuscriptos ab Electore petiisse ac accepisse. Aus dem Berichte der Herausgeber sollte man also schließen, daß Marquard Freher von freien Stücken, sobald er von dem Druck des Anastasius gehört hätte, diese Handschriften zum Gebrauche nach Mainz überschickt habe; aber nach der Erzählung des Saumaise hatten die Herausgeber erst darum gebeten. War dieß, so mußte es doch sogleich Anfangs geschehen, ehe man noch mit dem Druck des Anastasius anfing, zumal da die Herausgeber laut der Vorrede außer der

Welſeriſchen noch mehr Handſchriften zur Vergleichung wünſchten. Aber zu Anfang des Drucks hatten ſie noch keine andre Handſchriften erhalten. Sie ſagen: „Optandum quidem erat, ut non ante prelo committeretur, quam cum variis MSS. ab erudito aliquo viro sedulo collatus esset [sc. cod. Velserianus], et a mendis, quibus scatet, expurgatus: sed quia ad manum non fuerat, id tantum in huius operis editione perfectum est, quod intra duorum triumve mensium angustias, Typographicis operis in proximas vernales nundinas partum novum molientibus, fieri potuit“ — Sollte man denn, wenn die Mainzer Editoren den Kurfürſten um Mittheilung der Handſchriften gebeten hätten, in Heidelberg mit der Zuſendung derſelben ſo lange gezaudert haben? — Und doch verſichern dieſe Herausgeber (im Prolog zu den Heidelberger Varianten) dieſe Handſchriften erſt ſpät nach vollendetem Druck und ganz unverhofft erhalten zu haben. (Cum — ſind ihre Worte — huius Anastasiani operis editio iam ad finem decurrisset, nobis nihil tale sperantibus Moguntiam allatus est geminus codex MS. etc.) Iſt da nicht Widerſpruch? — Nach der gewöhnlichen Sage ſoll Saumaiſe dieß von Kurfürſtlichen Handſchriften in der Heidelberger Bibliothek erzählt haben; aber nach Rivetus war es nach der Verſicherung deſſelben Saumaiſe ein Freher'ſches Mſct. Rivetus ſagt: „Ioh. foeminam ab hoc ipso Anastasio inter Papas fuisse relatam, in exemplari MS. Freheri, auctor mihi fuit Cl. Salmasius. Und die Mainzer Editoren ſprechen auch nur von Freheriſchen, und nicht von Kurfürſtlichen Handſchriften (doch ließe ſich dieſer Widerſpruch noch heben, wenn die ganze Sache durch die Vermittelung des Marq. Freher geſchehen iſt; ob es gleich immer eine ſehr bedenkliche Variante in der Erzählung des Saumaiſe

Digitized by Google

bleibt). — Hauptsächlich aber ist es auffallend, daß man durch die vielen damaligen Gelehrten in Heidelberg, besonders durch den berühmten Bibliothekar Gruter, keine ähnliche Nachricht von dem merkwürdigen Betruge der Mainzer Jesuiten erhalten hat, sondern nur von Saumaise, der nicht einmal damals gegenwärtig gewesen ist, ob er dieß gleich in seiner Erzählung Mehrern versicherte. (Oder träumte der große Gelehrte, ungeachtet seines treuen, unermeßlichen, und fast beispiellosen Gedächtnisses, seine gleichzeitige Gegenwart in Heidelberg, wie er in einem Briefe an Gronov (L. I. Epistol. CXI.) träumend (oder aus Eitelkeit?) vorgab, den von ihm 1609 herausgekommenen Florus in seinem 15. Jahre herausgegeben zu haben, ob er gleich damals schon 21 Jahre alt war? Bei einem so ungeheuren Gedächtniß, als Saumaise besaß, sind solche Unrichtigkeiten, die sich sonst mit einem schlechten Gedächtniß gar wohl entschuldigen ließen, sehr verdächtig.) — Warum machte nicht Freher selbst den ihm gespielten Betrug öffentlich bekannt? Warum klagte er nur in einem Briefe an einen Freund? Nach Saumaise sollen sich Abschriften davon auf einigen Bibliotheken befinden. Warum nannte er aber diese nicht? Wie soll man sich diese damals beispiellose und unverdiente Nachsicht protestantischer Gelehrten gegen die Jesuiten erklären? — Noch mehr! — Nach allen vorhandenen und ziemlich übereinstimmenden Berichten, was Saumaise über diese Geschichte erzählt habe, berief sich dieser immer auf Freher und dessen Klagen; nirgends sagt er aber, daß er selbst die Stelle von der Päpstin Johanna in dem Manuscript gefunden, und den Abdruck derselben in den nach Heidelberg geschickten Exemplaren der Mainzer Ausgabe selbst gelesen habe. Wie kommt das? Die Sache schien ihm doch wichtig zu seyn; sonst würde er sie

Digitized by Google

nicht so oft, fast mit denselben Worten, verschiedenen Gelehrten auf seinen Reisen erzählt haben. Er durchwühlte ja sonst alle Handschriften der Heidelberger Bibliothek in den vier Jahren seines dortigen Aufenthalts (1606 — 1610.); so daß er davon bessere Kenntniß bekam, als der Bibliothekar Gruter selbst. Er schloß sich in die Bibliothek ein, brachte dort jede dritte Nacht schlaflos zu, excerptirte so viel, und schrieb manche Handschriften ganz ab. Wie sollte dieser Gelehrte von so unbegränzter Wißbegierde, die sich über alle Fächer der Gelehrsamkeit verbreitete, nicht auch, nachdem er von diesem Betrug gehört hatte, diese Handschriften des Anastasius sogleich selbst nachgesehen und mit den überschickten Exemplaren der Mainzer Ausgabe, die doch nach der Erzählung des Saumaise in Heidelberg Aufsehen gemacht hatten*), verglichen haben? Allein von dieser Autopsie schweigt Saumaise. War er nicht diese Belege aus der Autopsie seiner eigenen Ehre schuldig? Ja, mußte er nicht zugleich seine Aussage von andern Gelehrten in Heidelberg, welche sich ja an jedem Tage durch Autopsie überzeugen konnten, bestätigen lassen? Die Heidelberger Bibliothek wurde ja erst 1622 nach Rom transportirt. Er hatte also Zeit genug, die Sache theils selbst zu untersuchen, theils Andre zu einer genauen Vergleichung zu veranlassen, um jeden Vorwurf der Lüge, welchen ihm die Jesuiten machten, kräftig von sich abzuweisen. J.

---

*) Saumaise sagt zu Boecler: „Id cum aliqui mirarentur, apud caeteros ortam suspicionem, dedisse occasionem, ut et in caetera exempla per officinas bibliopolarum inquireretur: tum fraudem manifestam fuisse, dum omissa deprehendebantur in omnibus, quae paucis inserta diximus.“ —

H. Boecler erzählt zwar: „Confirmabat mihi [Salmasius] denique in Suecia, se, utprimum per valetudinem posset, literis mandaturum, quae ad adstruendam rei fidem pertinerent.“ — Allein es erfolgte nichts. Mußte er bis nach dem Tode Frehers (1614.), den nun Niemand mehr fragen konnte, und bis nach der Plünderung und Wegführung der Heidelbergischen Bibliothek (1622), wo nun Niemand mehr nachsehen konnte, mit seiner wichtigen Novelle warten? Er hatte ja schon 1608 (als er schon zwei Jahre in Heidelberg gewesen war) in seiner Ausgabe des Nilus und Barlaam (de primatu Papae) Gelegenheit genug, dieses vorgegebenen Betrugs der Mainzer Jesuiten zu erwähnen. — Und warum ließ sich denn kein einziger andrer Heidelbergischer Gelehrter in dem langen Zeitraume von 20 Jahren (1602 — 1622), wo man noch die zwei Exemplare in der Bibliothek hätte nachsehen können, nur ein Wort von diesem gespielten argen Betruge der Mainzer Jesuiten entfallen? Die Sache soll doch nach Saumaise in Heidelberg Aufsehen gemacht haben; und wie erbittert damals die Protestanten gegen die Jesuiten waren, ist allgemein bekannt. Selbst auswärtige Protestantische Theologen würden, wenn sie nur in Privatbriefen einen Wink von dieser Betrügerei erhalten hätten, die Heidelbergischen Theologen zur Bekanntmachung aufgefordert haben. Aber allgemeines Stillschweigen herrschte darüber bis auf die spätere Aussage des Saumaise. — Sollte nicht dieß alles [was bisher von unsern Theologen nicht genug beachtet worden ist *)] die Erzählung des Saumaise ziemlich verdächtig

*) Nur bei katholischen Theologen fand ich, nachdem ich diese meine eigenen Bedenklichkeiten schon niederge-

machen? — In der That, nur die Auffindung jener nach Heidelberg geschickten Exemplare, worin die Sage von der Päpstin Johanna aus der Handschrift abgedruckt wäre, könnte die Ehre des Saumaise retten; aber gewiß nicht die bloße Auffindung jener Heidelbergischen Handschrift selbst.

Wozu sollte die Aufspürung und Vergleichung dieser Handschrift (nur der einen — nicht aller beider) dienen? Um vielleicht dadurch jener Sage von der Päpstin Johanna ein neues Gewicht zu geben? Dieß noch weit weniger! — Anastasius hat diese weit spätere Sage noch nicht erzählen können; sie ist erst späterhin höchstens aus dem Martin Polon., wo nicht aus einer noch spätern Quelle, dem Anastasius untergeschoben worden; und die ganze Sage ist eine leere Fabel. — Dieß alles erst hier beweisen zu wollen, wäre eine höchst überflüssige Arbeit, welche Kenner der kritischen Kirchengeschichte, die diese Geschichte nicht bloß aus den neuesten kirchenhistorischen Handbüchern, sondern aus den Quellen selbst studirt haben, mir sehr verübeln müßten. Niemand, wer sich nur etwas auf Kritik in der Geschichte versteht, kann nur einen entfernten Gedanken daran haben, daß die Geschichte der Päpstin Johanna doch wohl wahr seyn könnte*). Sie ist entschieden eine Fabel.

---

schrieben hatte, ähnliche Einwürfe gegen die Glaubwürdigkeit der Salmasischen Aussage, hauptsächlich bei Phil. Labbe in s. Cenotaphio Ioannae Papissae etc. welches er theils s. dissert. de Scriptor. Ecclesiast. T. I. p. 835 sqq., theils seiner großen Collectio Conciliorum Tom. VIII. col. 154. sqq. einverleibt hat. Hieher gehört coll. 193 sqq.

*) A. Bower sagt in seiner unparteiischen Hiſto-

Die Zeiten sind vorbey, wo man sich in der protestantischen Kirche empfehlen konnte, wenn man etwas vertheidigte, wodurch man der katholischen Kirche wehe that: jetzt fragt der ächt protestantische Theolog nach Wahrheit *). — Bey der ersten Frage über die Glaubwürdigkeit der Salmasischen Erzählung glaube ich doch Manches bemerkt zu haben, worauf man bisher unter den Protestanten nicht sorgfältig genug geachtet hat; allein über die Glaubwürdigkeit der Sage selbst von der Päpstin Johanna muß ich offenherzig bekennen, daß ich bei wiederholter Untersuchung, ob mir gleich dabei alle Quellen und Hülfsmittel zu Gebote standen,

---

rie der Röm. Päpste Th. V. (S. 596. d. Rambachischen Uebersetzung): „Daß die berüchtigte Päpstin Johanna eine bloße Chimäre und Hirngespinste sey, das ist sowohl von protestantischen als römischkatholischen Schriftstellern so deutlich gezeigt worden, daß ich kaum Umgang haben kann, die Aufrichtigkeit und Unparteylichkeit derer in Verdacht zu ziehen, welche eine so alte und ungegründete Fabel glauben und behaupten." —

*) Obehin haben ja schon die gelehrtesten Protestanten diese Fabel längst aufgegeben. Heumann (dissertatt. Sylloge T. I. p 376 sqq.) hat schon 1739 über 30 protestantische Gelehrte als Gegner dieser Fabel aufgezählt. Und seit 30 Jahren war unter Protestanten gar nicht mehr die Frage davon. Die Sage wurde als entschiedene Fabel geradezu von der Hand abgewiesen. Nur die Modesucht scheint in unsern Tagen mit der alten Dogmatik auch die alten Fabeln wieder hervor zu suchen. Doch bei der Päpstin Johanna, wo sich nur das Grobsinnliche in seiner Gemeinheit geoffenbaret haben soll, möchte ein solcher Enthüllungsversuch des Schönen und Heiligen etwas schwer halten. —

doch nichts Neues entdecken konnte. Vielmehr fand ich bei dieser Untersuchung kein Resultat, was man nicht schon bei Schröckh (Th. 22. der christl. Kirchengesch.), in Mosheim's Kirchengeschichte, nach Schlegel's Uebersetzung, Th. II. S. 150 ff. und bei Heumann in s. dissert. de origine vera traditionis falsae de Ioanna Papissa. Goett. 1739. (in Syll. dissertatt. T. I. P. II.), so wie, besonders in Ansehung der Chronologie, bei Blondel (de Iann. Papiss.) und bei Labbe (in s. Cenotaph. Ioannae Papissae) finden kann. — Doch mag es erlaubt seyn, für einen großen Theil meiner Leser die Hauptgründe *) für die oben aufgestellte Behauptung von der Falschheit der Sage hier kurz zusammen zu drängen, um so mehr, da es nach jenem Aufsatz im Morgenblatt das Ansehen gewinnt, als wenn diese Sage wieder wenigstens ins Problematische gestellt werden wollte, da doch Dinge, welche einmal durch die Kritik der Geschichte rein abgethan sind, eigentlich nie wieder hervorgesucht werden sollten, um sie in eine andere Kategorie zu bringen, als ihnen eine besonnene und nüchterne Kritik schon längst angewiesen hat.

Es kommt hauptsächlich auf die Frage an, ob die in jener Heidelbergischen Handschrift des Anastasius befindliche Sage von der Päpstin Johanna wirklich von diesem Anastasius, dem Bibliothekar, herrühre? — Es hat nicht an Gelehrten gefehlt, welche den ganzen librum pontificalem, für dessen Verfasser man sonst

*) Die übrigen Gründe, deren noch eine große Menge ist, kann man in der Kürze bei Mosheim (oder vielmehr Schlegel), Baumgarten, Schröckh und Bower nachsehen. —

dieſen Anaſtaſius gehalten hatte, dieſem völlig abgeſprochen haben. Dieß hat beſonders Emman. a Schelſtrade mit Scharfſinn und Gelehrſamkeit zu beweiſen geſucht in ſ. diss. de antiquis Romanorum Pontificum catalogis *). Allein ſo wenig auch weder die ältern noch die ſpätern vitae Pontificum nach Nikolaus I. von Anaſtaſius ſeyn können: ſo hat doch Ciampini in ſeinem Examen libri pontificalis **) ſowohl aus der Schreibart, als aus andern Umſtänden wahrſcheinlich gemacht, daß in dieſem Buche wenigſtens die Leben der Päpſte von Gregor IV. bis auf Nikolaus I. von dieſem Anaſtaſius herrühren. Nachher hat Bianchini die verſchiedenen Quellen des libri pontificalis noch genauer unterſucht ***). — Iſt nun das Leben des P. Leo IV. und des P. Benedict III. wirklich von Anaſtaſius, ſo könnte er in ſofern allerdings auch der Verfaſſer der dazwiſchen liegenden Geſchichte der Päp-

*) Dieſe Diſſertation ſtehet theils in deſſen Antiquitas ecclesiae dissertationibus, monimentis ac notis illustrata, Tom. I. (Rom. 1692.) diss. III., theils in der Bianchiniſchen Ausgabe des Anaſtaſius, B. II. Rom, 1723.), theils in der Muratoriſchen Ausgabe des Anaſtaſius (in Rerum Italicarum scriptor. Tom. III. Mediol. 1723.) p. 1 sqq. Hierher gehört beſonders das 7. und 8. Kap. bei Bianchini S. XLV ff. und bei Muratori S. 21 ff.

**) Rom, 1688. — Auch Muratori hat dieſes Examen in ſeine Ausg. des Anaſtaſius (Rer. Ital. Script. T. III.) p. 33 sqq. aufgenommen.

***) in der Praefatio zu ſ. Ausg. des Anaſtaſius, T. I. (welche auch in Muratori Scriptor. rer. Ital. T. III. p. 55. wieder abgedruckt worden iſt) vergl. mit den ausführlichen Prolegomenis T. II. der Ausg. des Anaſtaſius.

Digitized by Google

stin Johanna seyn. Allein aus vielen andern überwiegenden Gründen ist er nicht für den Verfasser zu halten; sondern diese Sage ist vielmehr von weit späterer Hand erst in Anastasius vitas Pontiff. eingeschoben worden. Die ältesten bekannten Handschriften des Anastasius haben diese Sage nicht: so die Welserische (wovon die Mainzer Ausg. abgedruckt worden ist), welche selbst aus einer Vaticanischen abgeschrieben und mit noch zwei andern Handschriften verglichen worden ist; der von Pina verglichene Cod. Cavensis bei Fabrot und Bianchini, und der Cod. Ambrosianus D. bei Muratori*). — Alle Urkunden und alle Geschichtschreiber des 9. und 10. Jahrhunderts, deren man doch eine große Menge hat, schweigen von dieser Geschichte. Die ältesten Zeugen, die man für diese Sage aufgetrieben hat, sind Marianus Scotus, aus dem 11., Siegbert von Gemblours, aus dem 12., und Martinus Polonus aus dem 13. Jahrhundert.

*) Nur Schade, daß theils die ältesten Handschriften des libri pontificalis, die Farnesische, die Florentinische, die älteste Ambrosianische (bei Muratori A.) und mehrere Vaticanische und Wiener Handschriften hundert und mehr Jahre vor Benedict III. endigen, theils daß die Holstenische mühsame Collation der Handschriften des Anastasius ebenfalls nicht so weit herunter gehet; vergl. Schelstrate diss. de antiquis Rom. Pontiff catalogis. Auch sind mehrere alte Handschriften des Anastasius defect und endigen mit Leo IV. Dieß hat man zwar für einen Betrug der Gegner der Päpstin Johanna halten wollen; allein eben so gut konnten ihre Freunde diesen Betrug spielen, weil sie theils das Leben dieser Päpstin in diesen Handschriften nicht fanden, theils in dem Leben Benedicts und Nikolaus Stellen entdeckten, die ihrer Meinung ungünstig waren; vergl. Blondel de Ioanna Papissa, ed. Curcell. p. 45 sq.

aber auch nur in einigen Handschriften. Allein von den beiden ersten, Marianus und Siegbert, ist es längst entschieden, daß sie die Sage nicht selbst erzählt haben, und von dem letzten, Martin, höchst wahrscheinlich *). Der erste sichere Schriftsteller, dem

*) Die ältesten Handschriften des Marianus und Siegberts haben, wie Pagi bemerkt, die Sage nicht. Und selbst in der Frankfurter Handschrift, woraus Herold den Marianus zu Basel (1559) abdrucken ließ, steht die Sage (aber ganz kurz) nur beigeschrieben von einer andern Hand, wie Tenzel in seinen Monatlichen Unterredungen (1698) bezeuget, (welches gegen Spanheim zu merken ist, welcher auf die Frankfurter Handschrift einen sehr großen Werth legt). Bei Siegbert gesteht Spanheim selbst, daß die Erzählung, wenn sie dort ächt seyn sollte, in eine Parenthese eingeschlossen werden müßte, weil sonst der Zusammenhang widerspräche; daß ferner Siegbert für die Päpstin Johanna in seiner Chronologie keine Zeit übrig lasse; und daß endlich viele und alte Handschriften des Siegberts diese Erzählung gar nicht haben. Ferner ist es auffallend, daß die übrigen Chronikenschreiber, welche sonst den Marianus und Siegbert wörtlich ausschreiben, dieser Sage gar nicht gedenken. — In Ansehung des Martinus Polonus, bei dem freilich die ausführliche Erzählung von der Päpstin Johanna schon früh gefunden worden ist (wie Ptolemäus de Luca bezeugt), haben Lambecius, Oudin, Chiflet und Eckard bewiesen, daß diese Stelle in sehr vielen und alten Handschriften desselben nicht stehe. Muratori (Rer. Italic. Scriptor. T. III. p. 247.) sagt daher mit Recht: „Inventum hoc fuisse posteriorum aetatum eiusdem [Martini] Chronicis assutum et benigne exceptum a sequioris aevi scriptoribus illis, qui more pecudum aliena sequuntur vestigia et ab impuris fontibus faeces omnes ebibunt, abunde probant vetusta exemplaria Vaticanae, Caesareae, Colbertinae, aliarumque bibliothecarum, in quibus

Digitized by Google

dieſe Sage nicht abgeſprochen werden kann, iſt der Engliſche Minorite Martin in ſeinem Buche: Flores temporum *). Da aber dieſe Chronik bis auf das J. 1290 gehet, ſo kann ſie höchſtens zu Ende des 13., wo nicht erſt zu Anfang des 14. Jahrhunderts geſchrieben ſeyn. Was kann ein ſo ſpätes Zeugniß für eine Begebenheit, die ſich beinahe 500 Jahre vorher zugetragen haben ſoll, beweiſen, zumal da es noch einen höchſt ſonderbaren Zuſatz hat**)? Um dieſe Zeit

---

genuina Martini Poloni historia legitur, nullum prorsus de Ioanna Papissa verbum referens, quibus nos adiungimus altera duo bibliothecae Ambrosianae pergamena, perantiquo charactere descripta, primum sub litera A. num. 185., secundum sub lit. H. num. 30. in fol., quae statim Leoni IV. Benedictum III. successisse narrant, nulla de foedo hoc mendacio, posterius enato, mentione iniecta.“ — Uebrigens iſt es auch unwahrſcheinlich, daß Martin als päpſtlicher Beichtvater dieſe ungewiſſe Sage (denn es heißt immer in der Erzählung: ut asseritur, ut dicitur, creditur a multis) in ſeine Chronik aufgenommen haben ſoll; ſo ſehr ſich auch noch Schröckh für die Aechtheit dieſer Erzählung bei Martin. Pol. zu intereſſiren ſcheint (Kirchengeſch. Th. 22. S. 84 ff.), obgleich ſchon Heumann (Dissertatt. Sylloge T. I. p. 387 sq.) ſie aufgegeben hat. —

*) vergl. I. G. Eccardi Comment. de rebus Franciae Orientalis, I. XIII. §. 122. Nur irrt Eckard, wenn er glaubt, daß er dieſe Chronik des Minoriten Martin zuerſt herausgegeben habe (in ſ. Corp. historic. med. aevi T. I. Lips. 1723. fol.); denn ſie iſt ſchon zu Ulm 1486 herausgekommen.

**) Der Zuſatz iſt dieſer: die ſchwangere Päpſtin ſoll den Teufel in einem Beſeſſenen beſchworen und gefragt haben, wann er denſelben verlaſſen wolle; hierauf habe

scheint auch erst die Geschichte von der Päpstin Johanna in die Chronik des Polnischen Martins eingeschaltet worden zu seyn; denn Ptolemaeus de Luca sagt in seiner nach A. 1312. herausgegebenen Kirchengeschichte (B. XVI. K. 8): „Omnes, quos legi, praeter Martinum, tradunt, post Leonem IV. fuisse Benedictum III. Martinus autem Polonus ponit Ioannem Anglicum VIII.“ —

Um aber unsern Lesern die Uebersicht und Vergleichung der verschiedenen Angaben dieser Chronographen des Mittelalters, wenigstens nach den gedruckten Ausgaben, zu erleichtern, wollen wir hier die hierher gehörigen Stellen aus Marianus Scotus, Sieghert von Gemblours und Martinus Polonus mittheilen. Wir glauben dadurch um so mehr Dank zu verdienen, weil nicht nur dadurch Vieles in unsrer Abhandlung selbst deutlicher wird; sondern auch, weil diese Stellen sonst nirgends so zusammengestellet und mit der angeblichen Erzählung des Anastasius verglichen worden sind, und wohl die Wenigsten unserer Leser die Ausgaben dieser Chronographen bei der Hand haben mögen. — Bei Marianus Scotus stehen (zu A. 853. 854.) bloß die Worte in den gedruckten Ausgaben *): „Leo Papa obiit Kal. Aug. Huic successit Io-

---

der Teufel in einem witzigen lateinischen Distichon geantwortet:

Papa, Pater Patrum, Papissae pandito partum;
Et tibi tunc edam, de corpore quando recedam.

*) Von Mariani Scoti Chronica L. III. mit Dodechin's Fortsetzung sind nur drei Ausgaben vorhanden, welche hier um so gleichlautender sind, weil sie alle aus einer Handschrift (des Bartholomäusstifts zu Frankfurt am

hanna mulier, annis 2. mensibus 5. diebus 4.“ — Siegbert von Gemblours hat in seiner Chronographie nach den gedruckten Ausgaben *) zu A. 854. schon mehr: „Ioannes Papa, Anglicus: Fama est, hunc Ioannem foeminam fuisse, et uni soli familiari cognitam, qui eam complexus est: et gravis facta peperit Papa existens. Quare eam inter Pontifices non numerant quidam; ideo nomini numerum non facit.“ — Martini Poloni Chronicon summorum Romanorum aber liefert nach der Heroldischen Ausgabe *)

Mayn) geflossen sind: die erste Ausgabe von Joh. Herold, zu Basel, 1559. Fol.; die andere in Pistorii Scriptor. rerum German. (Tom. I. p. 639 sqq.) zu Frankf. a. M. 1583. Fol. und die dritte ist ohnehin ein bloßer besonderer Abdruck aus der Sammlung des Pistorius, der in demselben Jahre zu Frankfurt erschienen ist. — Lenzel bezeugt aber in seinen Monatlichen Unterredungen (1698.). — wie schon oben angemerkt worden ist — daß die Stelle bei Marianus Scotus in der Frankfurtischen Handschrift sich nicht im Texte selbst befinde, sondern nur von einer andern Hand beigeschrieben worden sey. —

*) Die erste ist von Heinrich Stephanus (Etienne), Paris, 1513.; die andere von Pistorius in Script. rer. Germ. Tom. I. (p. 794 sq.); und die dritte von Aubert. Miräus, Antwerp. 1608. Miräus lobt seine Ausgabe als die genauere. — Zu der Stelle von der Päpstin Johanna bemerkt aber Miräus, daß sie in den codd Gemblac. Acquicinctin. Kips. et Ortelian. fehle. Sie fehlt aber bekanntlich in noch weit mehreren Handschriften.

*) Basel, 1559. Fol. Marianus Scotus und Martinus Polonus sind in dieser Ausgabe mit einander verbunden. Einzeln hat Suffridus Petri den Martinus Polonus zuerst herausgegeben, Antwerp. 1574. 8. In dieser Aus-

Digitized by Google

dieſe Sage zu A. 855. am vollſtändigſten ſo: „Post hunc Leonem Iohannes Anglus, natione Margantinus, sedit annis duobus, mensibus quinque, diebus quatuor. Et cessavit pontificatus mense uno. Mortuus est Romae Hic, ut asseritur, foemina fuit. Et quum in puellari aetate a quodam suo amasio in habitu virili Athenis ducta fuit: in diversis scientiis ita profecit, ut nullus sibi par inveniretur: adeo ut post Romae trivium legens magnos magistros discipulos et auditores haberet. Et quum in urbe vita et scientia magnae opinionis esset, in Papam concorditer eligitur. Sed in papatu per suum familiarem impraegnarur. Verum

---

gabe verſichert Suffridus Petri, daß die Stelle im alten cod. Tongerlons fehle, und drückt ſich ſehr ſtark über dieſe Interpolation des Martinus Polonus aus, die in jeder Periode grobe Unwiſſenheit verrathe. — In der folgenden Ausgabe von Johann Fabricius, mit dem Beinamen Cäſar (einem Prämonſtratenſer-Mönch und Prior des Catharinen Nonnenkloſters zu Dortmund (Colon. 1616. fol. iſt die Stelle ausgelaſſen, weil ſie in der genauern Handſchrift, woraus der Abdruck beſorgt worden iſt, fehlte. Nur hat Johannes Cäſar folgende Anmerkung beigefügt (welche auch in die folgende Strasburger Ausgabe aufgenommen worden iſt): „Candide lector, ne mireris, hoc loco praetermitti Ioannem, quem vocant octavum, Foeminam ortam, ut fabulantur, Moguntiae Non erasimus e Codice nostro, ut fortassis criminaberis: verum candide ea, quae scripta invenimus, edimus. Nihil plane addidimus, nihil etiam subtraximus, solum demtis erroribus manifestissimis Librarii manu commissis, quos fideliter, ubi visum fuit, sustulimus.“ — Daher fehlt auch dieſe Erzählung in dem Strasburger Abdruck 1685. Fol zu Ende der von Boecler, und nach deſſen Tode von Kulpis, beſorgten Ausgabe der Historia rerum Frider. III. von Aeneas Sylvius.

tempus partus ignorans quum de sancto Petro in Lateranum tenderet, angustiata inter Colisaeum et Sancti Clementis ecclesiam peperit. Et postea mortua ibidem (ut dicitur) sepulta fuit. Et propterea quod dominus Papa eandem viam semper obliquat, creditur omnino a quibusdam, quod ob detestationem facti hoc faciat. Nec ideo ponitur in catalogo sanctorum Pontificum, tam propter muliebris sexum *), quam propter deformitatem facti.“ — Gerade ſo lautet nun die Erzählung auch in mehrern Handſchriften des Anaſtaſius (wohin ſie aber gar nicht paßt, wie nachher gezeigt werden ſoll), zum offenbaren Beweiſe, daß die Sage aus einigen Handſchriften des Martinus Polonus erſt in den Anaſtaſius übergetragen worden iſt, nur mit unbedeutenden Varianten in einzelnen Codd **). Dieſelbe Erzählung hat auch Platina (von ſeinem Geburtsorte Piadena im Cremoneſiſchen, eigentlich Baptiſta oder Bartholomäus Sacchо) in ſeine Vitas Pontificum Romanorum aufgenommen, nur theils

*) Dieß iſt wohl ein Schreibfehler für mulieris sexum, oder muliebrem sexum.

**) z. B. in einer Pariſer Handſchrift des Anaſtaſius, woraus Blondel (ed. Curcell. p. 49.) die Stelle hat abdrucken laſſen, finden ſich folgende Varianten: Anglus — Anglicus Margantinus — Magguntinus. Pontificatus — Episcopatus. Ducta fuit, — ducta. Trivium — alii: triennium. Propterea quod Dominus Papa eandem viam semper obliquat — Quia Dominus Papa cum vadit ad Lateranum, eandem viam semper obliquat. — A quibusdam — a pluribus. — Am Ende ſteht in der Pariſer Handſchrift ſtatt: tam propter mulebris sexum, quam propter deformitatem facti. — propter muliebris sexus deformitatem quantum adhoc. —

in besserem Latein, theis mit folgendem sonderbarem Zusatze aus einer noch späteren Sage, welche man zuerst bei Wilh. Brevinus (de septem principalibus ecclesiis urbis Romae, (1470.) antrifft: „Pontificem eiusdem vitandi erroris caussa, dum primo in sede Petri collocatur, ad eam rem perforata, genitalia ab ultimo diacono attrectari.“ *) — Die Päpste saßen allerdings vom 12. Jahrhundert an bei ihrer Einweihung auf solchen durchlöcherten Stühlen **), und diese Sitte kam erst nach Leo X. ab; allein weder die in diesem Zusatze angegebene Ursache ist die richtige, noch auch folgender von Platina angeführte Grund, warum ein solcher Stuhl sella stercoraria heiße, haltbar: „ut, qui in tanto magistratu constituitur, sciat, se non Deum, sed hominem esse, et necessitatibus naturae, utpote egerendi, subiectum esse.“ — Der Papst wurde zuerst im Vorhofe auf einen nicht durchlöcherten Stuhl von weißem Marmor gesetzt, und gerade dieser, nicht die übrigen beiden durchlöcherten, hieß sella stercoraria, weil die Cardinäle den neugewählten Papst mit den Worten aus Ps. 113. von diesem Sessel aufhoben: Suscitat de pulvere egenum, et de stercore erigit pauperem. In der Capelle des h. Sylvesters aber empfing der schon neugeweihete

*) Aus Platina († 1481.) kam diese Geschichte mit denselben Worten in das Chronicon von Hartmann Schedel, welches 1493 zu Nürnberg herausgekommen ist, und sehr unrichtig von Gerhard (Loco. theol.) u. a. dem Aeneas Sylvius (nachher P. Pius II) zugeschrieben wurde, da doch dessen Tod in dieser Chronik (f. 250. b.) gemeldet wird.

**) Eine Abbildung eines solchen durchlöcherten Stuhls findet man bei Spanheim de papa foemina, p. 118.

und gekrönte Papst auf einem von den beiden übrigen durchlöcherten Stühlen die Schlüssel der Kirche, und auf dem andern gab er sie wieder zurück. — Vor dem 12. Jahrhundert aber findet sich keine Spur von dieser Ceremonie; sie kann also unmöglich auf die Päpstin Johanna Bezug haben. Wahrscheinlich waren diese Stühle aus ehemaligen Römischen Bädern, und wurden ihrer Kostbarkeit wegen zu diesem päpstlichen Ceremoniel gebraucht. Alles dieß hat Mabillon (in s. Itinerar. Ital. T. II. p. 211 sqq.) trefflich erläutert. —

Es sind also lauter leere Sagen, die erst nach und nach so abentheuerlich zusammengesetzt worden sind*). Daher setzt auch Platina am Ende hinzu: „Haec, quae dixi, vulgo feruntur, incertis tamen et obscuris autoribus: quae ideo ponere breviter et nudè institui, ne obstinate nimium et pertinaciter omisisse videar, quod fere omnes affirmant: erremus etiam nos hac in re cum vulgo, quamquam adpareat, ea, quae dixi, ex his esse, quae fieri posse creduntur.“ — Man sieht selbst aus dieser Zusammenstellung der einzelnen Sagen, wie sie sich allmählig vervielfältigt haben. Hätte schon Anastasius die vollständige Geschichte, wie sie in einigen Handschriften desselben aus dem Martinus Polonus stehet, zu seiner Zeit erzählt, so würde sie in allen folgenden Chroniken eben so vollständig stehen. — Allein Anastasius kann gar nicht diese Geschichte erzählt haben. — Er läßt den P. Benedict III. unmittelbar auf Leo IV. folgen; denn er sagt ausdrücklich im Leben Benedicts: „Leo quidem ubi hac luce subtractus Prae-

*) Am ausführlichsten findet man sie in Bower's Historie der Päpste, Th. V. S. 588 ff.

sul occubuit, mox omnis clerus istius Romanae sedis, universique proceres, cunctusque Senatus ac populus congregati sunt. — — — Divinitus igitur inflammati uno consensu, unoque conamine Benedictum pro tantis, quibus pollebat, sacris operibus Pontificem promulgaverunt.“ — Und im Leben des P. Nicolaus I. sagt Anastasius: Leone scilicet Papa defuncto, Benedictus mirae beatitudinis vir et sacratissimus pontifex — Romanae praeponitur sedi.“ — Wie konnte also dieser Zeitgenosse Anastasius, welcher selbst ausdrücklich behauptete, daß Benedict sogleich auf Leo gefolgt sey, einen andern angeblichen Papst oder Päpstin zwischen beide setzen und diese Päpstin sogar über 2 Jahre auf dem päpstlichen Stuhle sitzen lassen? — Man muß daher auch alle Chronologie verkehren, besonders in der Regierung des Kaisers Lothar, und gegen alle glaubwürdige Zeugnisse den P. Leo IV. früher und den P. Benedict III. später sterben lassen, als sie wirklich gestorben sind, um nur für die Päpstin Johanna Platz zu gewinnen, wie Blondel und Labbe (a. a. O.) deutlich gezeigt haben. — Eben so geht auch aus mehrern gleichzeitigen Urkunden ganz deutlich hervor, daß P. Benedict unmittelbar auf P. Leo gefolgt sey. P. Nikolaus, der unmittelbare Nachfolger Benedicts III. redet in einem Briefe (ep. 46.), den er eilf Jahre nach dem Tode Leo's IV. (im J. 866.) nach Soissons geschrieben, von Benedict als einem unmittelbaren Nachfolger dieses Papstes. — Abo, Erzbisch. zu Vienne († 875.) läßt in seiner Chronik den P. Benedict III. unmittelbar auf Leo IV. folgen. Seine Worte sind: — — Leo succedit, quo obeunte Benedictus in sede apostolica substituitur. — Der Bertinianische Annalist (Annales Regum Francorum ab A. 741. ad A. 882:) läßt ebenfalls, zum J. 855.,

auf den P. Leo unmittelbar Benedict folgen. — Am entscheidendsten ist ein Brief Hincmar's an den P. Nikolaus I. vom J. 866., worin er meldet, „daß er mit den Kaiserlichen Gesandten zugleich auch seine Abgeordnete nebst einem Briefe nach Rom geschickt habe; unterwegs hätten diese erfahren, daß Leo IV. gestorben sey; als sie aber in jener Hauptstadt angekommen wären, habe ihnen der neue P. Benedict einen Freiheitsbrief für ihn zugestellt.“ — Wo bleibt denn hier ein Zwischenraum von zwei Jahren für die Päpstin Johanna? — Besonders merkwürdig und gegen die Sage von der Zwischenregierung der Päpstin Johanna zwischen Leo IV. nnd Benedict III. entscheidend ist eine vom Grafen Joseph Garampi entdeckte und in s. dissert. de numo argenteo Benedicti III. Pontif. Max. (Rom. 1749. 4) gründlich erläuterte silberne Münze, welche im J. 855. zu Rom geprägt worden, wo auf der einen Seite der Name des Kaisers Lothar (Hlotharius Imp.) stand, weil man den Tod dieses Kaisers (im Kloster Prüm in Trierischen, am 28. Sept. 855. noch nicht wußte; auf der andern Seite aber der Apostel Petrus (Scs Petrus) und in einem kreuzförmigen Namenszuge der P. Benedict, (Bne. Pa.). — Ohne alle Widerrede saß also im J. 855. P. Benedict, und nicht ein Johannes VIII. (die Päpstin Johanna) auf dem Römischen Stuhl. — Alles dieß, so leicht es auch noch aus den angeführten Quellen und Hülfsmitteln mit vielen andern Gründen vermehrt werden könnte, mag zum Beweise hinreichen, daß die Sage von einer Päpstin Johanna zwischen Leo und Benedict eine leere Fabel sey, welche weder durch die Heidelberger Handschrift des Anastasius, noch auch durch andre Codd. dieses Schriftstellers, und wenn ihrer noch so viele vorhanden wären, irgend einige Glaubwürdigkeit erhalten kann. — Dazu kommen noch so viele innere Spu-

Digitized by Google

ren der Unächtheit der Erzählung, welche schon Blondel u. a. entdeckt haben, woraus ganz deutlich erhellt, daß Anastasius diese Sage gar nicht erzählt haben kann. — Die Johanna soll von Mainz nach Athen gereiset seyn, um dort zu studieren. Eine abentheuerliche Reise auf die Universität! Und Athen war damals kein Sitz der Wissenschaften mehr. — Die Sage läßt die Päpstin in dem Vatican wohnen, da doch bekannt ist, daß die Päpste vom J. 774 bis 1000. in dem Lateran gewohnt haben. Es ist in der Sage von einem Trivio die Rede, und von Magistris, die es damals noch gar nicht gab. Auch konnte Anastasius von einer Begebenheit, wovon er entweder selbst Augenzeuge war, oder die doch zu seiner Zeit ganz öffentlich vorgefallen war, nicht sagen, ut asseritur, das immer auf eine Sage hindeutet; und eben so wenig konnte Anastasius damals schon erzählen, was die Päpste in der Folge in Beziehung auf diese Begebenheit gethan, und wie sie ihren Zug in das Lateran verändert haben sollen. — Das spätere Einschiebsel kann man ja mit Händen greifen. Was sollte also die Entdeckung der Heidelberger Handschrift für die Aechtheit der Stelle beweisen können? — Auch die Gründe, die man für die Wahrheit der Sage zusammengetragen hat, wollen alle nichts bedeuten und können gegen so einleuchtende Gegenbeweise nicht bestehen. Nur gehört es nicht hierher, die Gegengründe und Widerlegungen zu wiederholen. Nur des Beweises wollen wir noch gedenken, der daraus entlehnt wird, daß der P. Johannes XX. in Bezug auf diese Begebenheit der XXI. genannt worden sey; weil darauf noch in jenem Morgenblatte ein gewisses Gewicht gelegt worden ist. — Es ist in der That zu verwundern, wie man nur auf den Gedanken gerathen konnte, daß diese Zahlenveränderung

der Johanneſſe, und beſonders des P. Johannes XX. gerade auf die Päpſtin Johanna einen Bezug habe. Wie hätte es je einem Papſte, oder auch einem andern Verehrer des heiligen Stuhls einfallen können, wegen dieſer angeblichen Johanna die bisherige Zählung der Johanneſſe zu verändern und die Zahlenbezeichnung mit Eins zu vermehren? Es war ja nur eine Johanna, welche, wenn auch ihre Geſchichte weniger ſcandalös geweſen wäre, doch nicht geeignet war, irgend einem P. Johannes eine höhere Zahl anzuweiſen, als ihm nach ſeinen männlichen Anteceſſoren gleiches Namens zukam. Und wenn gleich dieſe Päpſtin, nach der ſpätern Sage, ſich unter dem Namen Johannes Anglicus angekündigt hatte, ſo endigte ſich die geſpielte Rolle ſo entehrend für ſie, daß ſie gar keinen Platz in der Reihe der Päpſte einnehmen konnte, und daß noch weniger ein nachfolgender P. Johannes auf den Einfall gerathen konnte, ſich ihretwegen eine höhere Zahl beizulegen. Vielmehr mußte man ſichs in Rom angelegen ſeyn laſſen (wie ja die Vertheidiger der Sage ſelbſt behaupten), die ganze ſcandalöſe Geſchichte möglichſt zu unterdrücken. Alſo kann die Urſache, warum P. Johannes XX. in den XXI. verwandelt worden, unmöglich in einer auf die Sage von der Päpſtin Johanna genommenen Rückſicht liegen. — Wenn wir auch den wahren Grund dieſer Veränderung gar nicht entdecken könnten, ſo ſind ja der Johanneſſe unter den Päpſten ſo viele, und unter dieſen Mehrere, welche nur Meteore auf dem heiligen Stuhle waren, die bald wieder — oft ſchon nach einigen Tagen — verſchwanden, daß man ſich gar nicht wundern darf, wenn eine Unordnung in der Zählung der Johanneſſe vorgefallen iſt, und wenn man aus irgend einer, jetzt unbekannten, Abſicht ſich bewogen fühlte, einem ſpätern P. Johannes eine um Eins vermehrte Ziffer beizulegen. — Allein

Digitized by Google

wenn man nur ein wenig aufmerksam die Reihe der Päpste durchgeht, welche den Namen Johannes führten, so stößt man leicht auf einen doppelten, ja dreifachen Grund, warum Johannes XX., der Nachfolger Hadrians V. (im Jahre 1277.), welcher ohnehin von Johannes XIX. um 250 Jahre abstand, (wo also nach einem so großen Zwischenraume eine Veränderung der rechtmäßigen Zahl um so leichter war,) in Johannes XXI. umgewandelt wurde, wenn sich gleich der eigentliche wahre Grund unter den möglichen nicht mit völliger Gewißheit (obgleich mit Wahrscheinlichkeit) entscheiden läßt. Man findet daher auch Verzeichnisse der Päpste, in welchen der P. Johannes, der Nachfolger Hadrian's V., ganz in der Ordnung, ohne daß eine Zahl übersprungen wurde, als der XXI., so wie sein nächster Namens-Vorgänger, der Nachfolger Benedicts VIII. (im J. 1024.) als Johannes der XX., und nicht als der XXI., aufgeführt wird *). — Erst-

*) Dieß ist der Fall z. B. in Berger's synchronistischer Universalhistorie, von Jäger fortgesetzt und verbessert. 1781. In andern Zeittafeln hingegen stößt man auf eine doppelte Lücke, nicht bloß bei Johannes XXI., wo kein XX. vorhergeht; sondern auch schon bei Johannes XVII., wo kein XVI. voransteht. Dieß ist der Fall bei der chronologischen Tabelle in Schmidt's Handbuch der historischen Wissenschaften (S. 80.), welche nach Walch's Historie der Päpste entworfen zu seyn scheinet. — Aber ohne eine Päpstin Johanna anzunehmen, hilft hier Berger's synchronistische Universalhistorie, (nach der Jägerischen Ausgabe) theils durch Aufnahme des Johannes, Roberts Sohn, als des XV. (J. 985.), worauf alsdann Johannes, Leo's Sohn, als der XVI. folgt; theils durch Einschaltung des von Crescens im J. 997. auf den päpstlichen Stuhl

lich findet sich in einigen Handschriften des Anastasius eine Nachricht von einem gewissen Johannes, welcher erst Diakon an der Lateranischen Kirche gewesen seyn soll, worauf er sich auf den päpstlichen Stuhl geschwungen habe, aber bald wieder gestürzt worden sey. Dieser Diakon Johannes soll nun zwischen Johannes VII. und Johannes VIII. auf dem päpstlichen Stuhl gesessen haben, weßwegen auch Albert von Stade den Papst Johannes VII. wirklich den siebenden, aber den Johannes VIII. den neunten genannt habe, weil sich eben der Diakon Johannes in einige Verzeichnisse der Päpste als Johannes VIII. eingeschlichen habe. Und so hätte Johannes XX. nach dieser Entdeckung als Johannes XXI. aufgeführt werden können. — Doch aber ist mir eine andere Auflösung wahrscheinlicher. Auf den P. Bonifacius VII., welcher nach der Ermordung des P. Johann XIV. sich wieder des Römischen Stuhls auf einige Monate bemeistert hatte, soll noch im J. 984. ein Johannes, Roberts Sohn, zum Papste erwählt worden seyn, der aber, weil er nicht eingeweiht worden, gewöhnlich nicht gezählt und von Baro-

---

erhobenen Bischofs Johann von Piacenz, der aber bald wieder nach der Ankunft des K. Otto abgesetzt und vom P. Gregor durch Beraubung seiner Augen und seiner Nase schimpflich bestraft wurde. vergl. Semler's Fortsetzung der Baumgartischen Kirchengeschichte, Th. IV. S. 312 f. Hauptsächlich aber gehören hieher Amalrici (Augerii de Biterris), eines Augustiner Priors im 14. Jahrhundert, Actus pontificum romanorum ad ann. 1321. (in I. G. Eccardi Corp. hist. med. aevi Tom. II. und correcter (in Muratori Script. rer. Ital T. III. P. II.) denn hier werden ausdrücklich Joh Roberts Sohn, als der XV., Joh. Leo's Sohn, als der XVI., Joh. Bisch. v Piacenz, als der XVII., und Joh. nach Sylvester II. als der XVIII., aufgeführt. —

Digitized by Google

nius u. a. ganz übergangen wird *). Dieser soll aber nur vier Monate Papst gewesen seyn. Hierauf folgte im J. 985. erst Johannes, ein Sohn Leo's, welcher nach einiger Zeit zwar vertrieben, aber auch wieder eingesetzt wurde. Dieser letztere Johannes heißt nun gewöhnlich der Funfzehnte, aber bei Einigen schon der Sechzehnte, in Beziehung auf den erstern Johannes, der alsdann der Funfzehnte ist **). Hier finden wir also einen sehr natürlichen Grund, warum Johannes XX. auch der XXI. heißen konnte, da schon Johannes XV. in Beziehung auf den Johannes, Roberts Sohn, der aber gewöhnlich nicht gezählt wird, Johannes der XVI. hieß. Und eigentlich sollte nicht erst bei dem P. Johannes, dem Nachfolger Hadrian's V. (1277.) gefragt werden, warum dieser der XXI. heiße, sondern schon bei dem P. Johannes, dem Nachfolger Silvesters II., warum dieser gewöhnlich der XVII. genannt werde (bei einigen, z. B. dem Amalricus Augerius, sogar der XVIII), da er nach dem gewöhnlichen Calcul der XVI. heißen sollte. Hier giebt es also eine zweifache Vermehrung in der Zahl der Johannesse, wovon aber die Auflösung in einer vorhergehenden Anmerkung schon gegeben worden ist. —

---

*) vergl. Chr. W. Fr. Walch's Entwurf einer vollständ. Historie der Päpste. S. 205. Semler's Auszug aus der Kirchengeschichte, zur Fortsetzung des Baumgarten'schen Auszugs (1762.) S. 311. Desselben Historiae eccl. selecta capita, Tom. II. p. 503. et 561., besonders Leibnitz in s. Schrift: Flores sparsi in tumulum Papissae, in Scheid's biblioth. historica Goettingensi, T. I. p. 330. sqq.

**) Dieß ist z. B. der Fall in Martini Polon Chronicon.

Diese Verwandlung des P. Johannes XX. in den XXI. ist also gar kein unauflösliches Räthsel, wenn man auch keine Päpstin Johanna annimmt. Diese gäbe vielmehr nur eine höchst unschickliche und höchst unwahrscheinliche Auflösung; ja sie würde sogar Alles noch um Eins hinausrücken und Johannes den XVIII. in den XIX. und Joh. den XXI. in den XXII. verwandeln, wie dieß wirklich der Fall in Platinae vitis Rom. Pontiff. ist, der die Päpstin Johanna mitzählt. —

Wozu soll also die von Hrn. Prof. Marheineke so sehr empfohlene und für so wichtig gehaltene Vergleichung der Heidelbergischen, jetzt Vaticanischen, Handschrift dienen, wenn dadurch weder die Salmasische Aussage über einen von den Mainzer Jesuiten bei ihrer Ausgabe des Anastasius gespielten Betrug bestätigt, noch auch die Sage von einer Päpstin Johanna glaubwürdiger gemacht werden kann? Es bleibt nur noch ein Fall übrig: „daß man vielleicht durch eine solche Vergleichung der Entstehung und Erweiterung der Sage auf die Spur kommen könnte." — Allein auch dazu möchte diese Vergleichung allein genommen wenig beitragen, wenn sie nicht von vielen andern sorgfältigen Collationen und scharfsinnigen Combinationen begleitet wird. — Es kommt hier nämlich auf die verschiedenen Gesichtspunkte an, aus welchen man diese Sage und ihre Entstehung betrachtet. — Manche glaubten, weil so viele Zeugen für diese Sage vorhanden wären [aber freilich kommt es erst auf eine kritisches Zeugenverhör an], so müsse doch etwas Wahres daran seyn. So glaubten Pfaff, (Institut. hist. eccles.) Hase (Bibl. Brem. Tom. VIII. P. V.) und selbst Mosheim (Instit. hist. eccles. 1755. 4.) *). Bald hatte man da-

*) Seine Worte sind: „Contigerit aliquid Romae necesse

her, wie Baumgarten*), die Partey des P. Formosus im Verdacht, welche nicht nur die Nachfolger, sondern auch die Vorgänger desselben, besonders den P. Johannes VIII. auf das schändlichste vorgestellt hätte. Bald glaubte man mit Leibniz in s. floribus spars. in tumul. Papiss. l. c. p. 367. sq. eine Anspielung auf eine wirkliche, nur späterhin falsch gedeutete Begebenheit in der Sage zu entdecken. Es könne nämlich bei den häufigen religiösen Wallfahrten nach Rom wirklich einmal ein fremder Bischof, welcher weiblichen Geschlechts gewesen, in einer Prozession zu Rom ein Kind geboren und dadurch diese Sage veranlaßt haben, wenn diese Begebenheit in eine damalige Privatchronik aufgezeichnet worden wäre. Denn da alle Bischöfe damals Pontifices hießen, so hätte daraus der Mißverstand entstehen können, daß ein Papst bei einer Prozession niedergekommen sey. Und da gerade damals ein gewisser Johannes sich auf den päpstlichen Stuhl geschwungen haben solle, der aber bald wieder heruntergestürzt worden sey, so ließe sich auch der Name Johanna, den man dieser Päpstin beigelegt habe, leicht erklären. — Andre, z. B. Baronius, suchten, freilich noch unwahrscheinlicher, in dieser Sage ein Gemälde der weibischen Gelindigkeit des P. Johannes VIII. gegen Photius, oder der unanständigen Genehmigung der Trullischen Synode von Johannes VII., weßwegen auch Otto von Freysingen (in s. Chronic. L. VII. c. 35.) ihm den Beinamen Foemina gebe. —

---

est, unde constantissimus [?] ille multorum [?] saeculorum sermo natus est: quale vero illud sid, id nondum liquet."

*) in s. Auszug aus der Kirchengesch. Th. III. S. 1397.

Mit größerem Scheine fand Blasci in seiner diatribe de Iohanna Papissaa, seu de eius fabulae origine (Neapol. 1779.) in dieser Sage eine satyrische Allegorie über den Ursprung der pseudisidorischen Sammlung der päpstlichen Decretalen *). Diese falle in diese Zeit und sey eine Geburt des Johannes Anglus zu Mainz; auf sie passe ganz der beissende Vers: Parce, Pater Patrum, Papissae pandere partum! Nachher habe man das, was bloß Satyre und Allegorie seyn sollte, für wahre Geschichte gehalten und daraus die Sage von einer wirklichen Päpstin Johanna zusammengesetzt und weiter ausgeschmückt. — Allein abgerechnet, daß die Ableitung des Namens Johanna von einem Johannes Anglus ganz unrichtig ist, da der größte Verdacht auf den Mainzischen Diakon Benedict fällt **), so ist es gar nicht wahrscheinlich, wenn man schon damals die Betrügereien des falschen Isidors entdeckt und sogar eine so witzige Allegorie darüber gemacht hätte, daß diese unächte Sammlung von Decretalen so viele Jahrhunderte hindurch ein so großes und allgemeines Ansehen hätte behaupten können, noch weniger, daß eine bloße satyrische Allegorie auf ein Buch einen so allgemeinen Glauben an eine wirkliche Päpstin Johanna in so vielen Jahrhunderten hätte hervorbringen und in eine solche Erzählung, wie man sie bei dem Martinus Polonus findet, und die wahrhaftig keiner bloßen Allegorie ähn-

---

*) Dieser Meinung trat auch Döderlein bei in s. Recension dieser Schrift in s. theol. Bibliothek B. I. S. 616 ff. und Henke in s. Allgem. Geschichte der christl. Kirche, Th. 2. S. 15 f. der 2. Ausgabe.

**) vergl. Spittler's Geschichte des kanonischen Rechts, S. 252. und Blondelli Pseudo-Isidorus et Turrianus vapulantes. p. 25.

Digitized by Google

lich sieht, übergehen können. — Es ist daher kein Wunder, daß die Meinung des Aventinus*), besonders nach der Darstellung Heumann's **), noch immer den Vorzug, selbst bei Schröckh***), behauptet. — Die ganze Sage soll nämlich bloß Satyre auf das schändliche Weiberregiment unter den Johannesen im 10. Jahrhundert seyn. Die berüchtigte Theodora setzte ihren Liebhaber Johann X. auf den päpstlichen Stuhl. Ihre Tochter Marozia machte ihren eignen unehelichen von P. Sergius III. erzeugten Sohn zum Papste unter dem Namen Johannes XI. Und auch der Enkel der Marozia, Johannes XII., soll, nach Onuphrius Panvinius, wieder eine Concubine, Namens Johanna, gehabt haben. (Nur ist dieß nicht erweislich.) Hier haben wir also in der That mehrere Päpstinnen Johanna, welche zu satyrischen Gemälden eines weiblichen Papstes, wohl auch zu Gedichten, Gelegenheit gegeben haben mögen, woraus alsdann die Erzählung von einer Päpstin Johanna entstanden seyn könnte. — Daß aber diese Päpstin Johanna nicht in die Mitte des zehnten Jahrhunderts, wo alle diese Gräuel in Rom vorfielen, sondern in die Mitte des neunten gesetzt worden ist, macht doch wieder eine bedeutende Schwierigkeit, wogegen der angegebene Grund, weil die Schuld des großen Verderbens der Päpste an den Carolingischen Kaisern gelegen habe, nicht genügen möchte. — Hier giebt es also noch eine Menge zu untersuchen und zu vergleichen, um die Frage genügend

---

*) Annal. Boior. L. IV. c. 10. p. 442. ed. Gundling.

**) Dissert. de origine vera traditionis falsae de Ioh. Papissa (Goett. 1739,) in Sylloge dissertatt. Tom. I.

***) Christl. Kirchengesch. Th. XXII. S. 100 f.

Digitized by Google

zu beantworten, welche von dieſen ſo verſchiedenen Anſichten und Erklärungsarten der Sage wohl den Vorzug verdiene, und aus welchen Gründen? Hierbei käme es auch hauptſächlich darauf an, wann dieſe Sage eigentlich aufgekommen ſey, und wer ſie zuerſt habe? Würde ſich da ergeben, daß der Minorite Martin dieſe Geſchichte zuerſt erzählt habe, ſo könnte vielleicht ein Hauptgrund der Erzählung in der damaligen heftigen Erbitterung der Franziskaner gegen den Römiſchen Hof liegen, welche ohnehin ſo manche bittere Invectiven und Spottſchriften gegen die Päpſte hervorgebracht hat. — Was könnte aber in einer ſolchen Unterſuchung die Vergleichung der einzigen Heidelbergiſchen Handſchrift des Anaſtaſius helfen? Eine möglichſt vollſtändige Vergleichung nicht nur der Handſchriften des Anaſtaſius unter einander, ſondern auch mit den verſchiedenen Handſchriften ſowohl des Marianus Scotus, Siegbertus Gemblacenſis und des Martinus Polonus, als auch der übrigen Chroniſten des Mittelalters müßte angeſtellt werden, um nur die erſte Sage, welche bei Allen zum Grunde liegt, rein und von den ſpätern Zuſätzen abgeſondert zu gewinnen; obgleich dieß ſich größtentheils ſchon durch die Vergleichung des gedruckten Textes gewinnen ließe, worin ſich überdieß bei den verſchiedenen Schriftſtellern, welche dieſe Sage haben, mancherley bedeutende Differenzen zeigen, beſonders in der Zeitbeſtimmung, wie lange dieſe Päpſtin regieret habe, wie ſchon Blondel de Ioanna Papissa (ed. Curcell. p. 11. sqq.) ausführlich angegeben hat. Doch der Genauigkeit wegen müßten auch die Handſchriften verglichen werden, zumal da ſich darin manche Verſchiedenheit zeigen möchte. Allein auch das würde noch nicht hinreichen, um der Entſtehung der Sage auf die Spur zu kommen; ſondern es müßten ganz

Digitized by Google

neue Vergleichungen unter den nicht bloß historischen, sondern auch theologischen Schriftstellern des neunten bis zum vierzehnten Jahrhundert unternommen werden, um mehr Data zur Vergleichung, und eben dadurch auch zur Aufhellung jener Sage zu gewinnen. Und dann könnte erst eine scharfsinnige und glückliche Combination mehrerer gewonnener Thatsachen und Ansichten jener Zeitalter vielleicht zu dem gewünschten Ziele hinführen; vielleicht aber auch nicht; denn manche Dinge sind nun durchaus nicht mehr herauszubringen, und alle Mühe und Anstrengung ist bei mancher Untersuchung dieser Art völlig umsonst. — Uebrigens bedarf es kaum einer Erinnerung, daß diejenigen, welche eine solche Vergleichung sowohl der Handschriften, hauptsächlich in Frankreich, Italien und England, als auch der gedruckten Werke anstellen wollen, sich vorerst eine vollständige Kenntniß aller hierher gehörigen Schriften verschaffen müssen, wovon sie nicht nur in den beiden Hauptwerken Blondel's und Spanheim's über die Päpstin Johanna, sondern auch in Sagittarii introduct. in histor. ecclesiast. Tom. I. p. 679. und in Marqu. Freheri directorio die nöthige Anweisung erhalten könnten.

Mir war es zu meiner Absicht, die in jenem Morgenblatte etwas zu stark erregten Erwartungen wieder herabzustimmen, hinreichend, durch eine genaue Zergliederung der aufgestellten Frage zu zeigen, daß man, wenn man sich mit der Materie von der Päpstin Johanna in ihrem ganzen Umfange bekannt gemacht hat, unmöglich einen besondern Aufschluß von einer neuen Vergleichung der ehemals Heidelbergischen, jetzt Vaticanischen, Handschriften des Anastasius versprechen könne. Sie kann durchaus kein neues Licht über diesen Gegenstand verbreiten — in keiner von

Digitized by Google

den drei angegebenen Rücksichten; sondern nur höchstens eine bloß literarische Neugierde befriedigen, ob die Sage, wie in mehreren Handschriften, so auch in dieser ehemals Heidelbergischen, wirklich stehe, oder nicht. Aber entscheiden, oder auch nur der Entscheidung etwas näher bringen, kann sie durchaus nichts. Dazu gehören ganz andre, eben so mannigfaltige als mühsame, Vergleichungen, tief eingehende Untersuchungen und eben so glückliche als scharfsinnige Combinationen. Ob aber dergleichen mühsame Untersuchungen und Vergleichungen von unserm Zeitalter zu erwarten sind? ob von Einem Manne? und ob die endlich gewonnenen Resultate der darauf verwandten ungeheuren Mühe werth seyn mögen! — das ist eine andere Frage.

Digitized by Google

XXIX.

Ueber die Sage von der Päpstin Johanna.

Ein Nachtrag.

Bei nochmaliger Durchsicht meiner vorstehenden Abhandlung: Ueber die Sage von der Päpstin Johanna boten sich mir noch einige Beobachtungen an, deren Nachtrag zur richtigern Ansicht und Beurtheilung dieses Gegenstandes nicht überflüssig seyn möchte.

I. Zu S. 401 ff. Ueber die ehemals Heidelbergische Handschrift des Anastasius, worin die Sage von der Päpstin Johanna stehen soll.

Nach der Versicherung der Mainzer Editoren der ersten Ausgabe des Anastasius gehet diese Handschrift (A) bis auf den Papst Stephan VI., also bis zu Ende des neunten Jahrhunderts; nur läßt sie Benedict III. aus. Ist dieser letzte Umstand richtig

(und es läßt sich kein vernünftiger Grund denken, warum die Mainzer Editoren diese Auslassung des P. Benedicts in dieser Handschrift hätten erdichten sollen), und stehet wirklich die Sage von der Päpstin Johanna in dieser Handschrift (woran sich kaum zweifeln läßt): so ist hier eine deutliche Spur eines in dieser Handschrift von ihrem Urheber, nicht mit dieser Handschrift von den Mainzer Editoren gespielten Betrugs. — Die Handschrift gehet weiter, als Anastasius selbst die Leben der Päpste beschreiben konnte: seine Arbeit ging bloß bis auf den P. Nikolaus I. Aber gerade das Leben Benedicts III., welches Anastasius gewiß beschrieben hat *), und das auch in den übrigen Handschriften des Anastasius, welche die Päpstin Johanna auslassen, gleichlautend stehet, fehlt in dieser Heidelbergischen Handschrift. Wie kommt dieß wohl? Benedict III. war doch ein unbestrittener Papst und von Anastasius wirklich beschrieben. Für einen bloßen Zufall ist diese Auslassung in der That zu sonderbar. Sollte man also nicht vielmehr Absicht dabei vermuthen? — Die Chronologie des P. Benedict III. bei Anastasius kam mit der Päpstin Johanna in Collision, die man doch hier einschieben wollte. Man ließ also lieber diesen Papst ganz weg, um Platz für die Päpstin Johanna zu gewinnen und sie nicht in chronologischen Widerspruch mit dem ächten P. Benedict III. zu setzen. So wurde der

*) vergl. im nächstvorhergehenden Abschn. S. 421. — Da Ciampini in s. Examen libri pontificalis bewiesen hat, daß die vitae Pontificum von Gregor IV. bis zum Nikolaus I. wirklich von Anastasius herrühren; so wäre ganz unbegreiflich, wie Anastasius gerade den P. Benedict III. hätte auslassen sollen, unter dem er doch selbst gelebt hat. Ohnehin ist die Schreibart ganz dieselbe. —

Digitized by Google

ächte von Anastasius wirklich beschriebene Papst (Benedict) in dieser Handschrift verdrängt, um einer erdichteten Päpstin Platz zu machen! — Zweierlei fließt nun aus dieser sehr natürlichen Vermuthung über die sonst nicht leicht erklärbare Auslassung des P. Benedict III. in der Heidelbergischen Handschrift. — Erstlich: daß in dieser wohl jungen Handschrift des Anastasius das Leben der Päpstin Johanna ohne Zweifel wirklich stehet, aber so, wie in mehreren Codd. des Anastasius, bloß aus dem Martinus Polonus hier eingeschaltet. — Zweitens: daß diese Handschrift, bei der ein so grober Betrug gespielt worden ist, gar keinen Werth habe. — In andern interpolirten Handschriften des Anastasius steht das Leben der Päpstin Johanna zwischen Leo und Benedict; und da ist freilich, wenn man nur auf die Zeitrechnung achtet, die Interpolation durch Vergleichung leicht zu entdecken. Aber der Urheber und Interpolator dieser Handschrift war listiger in Verbergung des gespielten Betrugs. Er ließ absichtlich das Leben Benedicts III. aus, das sonst in allen guten Handschriften des Anastasius, und selbst in andern interpolirten, stehet, um desto sicherer den Betrug der Interpolation aus dem Martinus Polonus zu verdecken und dem chronologischen Widerspruch auszuweichen. — Und eine solche mit so betrügerischer Schlauigkeit fabricirte Handschrift sollte noch Gewicht haben? Auf ihren Ausspruch sollte so viel ankommen, daß man sich alle Mühe geben müßte, sie aus ihrer jetzigen Verborgenheit hervorzuziehen? Von ihr dürfte man sich über die Geschichte der Päpstin Johanna Licht versprechen?

II. Ueber die ältesten Spuren der Fabel von der Päpstin Johanna; zu S. 422 ff.

In jenem Abschnitte (S. 422.) sind zwar die

Gründe kurz angegeben, warum die Sage von der Päpstin Johanna in den Chroniken des Marianus Scotus (im 11. Jahrh.), des Sigebertus Gemblacensis (im 12. Jahrh.), und des Martinus Polonus (im 13. Jahrh.) für unächt und untergeschoben zu halten sey. — Allein die Gründe für die Aechtheit der Erzählung in diesen Chroniken (deren hierher gehörige Stellen S. 425 ff. angegeben sind) habe ich dort übergangen. An sich betrachtet möchte zwar auf diese Gründe bei der Hauptuntersuchung nicht viel ankommen. Denn sind die Gründe für die Unächtheit der Stellen einleuchtend und entscheidend, so können die Gründe, die man allenfalls für die Aechtheit derselben auftreiben möchte, nicht weiter in Anschlag kommen. Und gesetzt auch, sie wären wirklich so wichtig, daß sie die Gründe für die Unächtheit der Erzählung in jenen Chroniken weit überwögen, und die Aechtheit außer allen Zweifel setzten: so könnte doch dieß durchaus keinen Einfluß auf die Wahrheit der Sage selbst, oder auf die Aechtheit der angeblichen Stelle im Anastasius haben. Mögen alle diese drei Chronikenschreiber, Marianus, Siegbert und Martin vom 11. bis zum 13. Jahrhundert die Sage von der Päpstin Johanna wirklich erzählt haben: so bleibt sie doch aus unwiderleglichen Gründen eine leere Fabel, und Anastasius kann sie gar nicht erzählt haben. Dieß, glaube ich, geht auch aus meinem Aufsatze ganz unwidersprechlich hervor. — Doch ist es ganz gut, wenn jene Stellen in den drei Chroniken, ganz unabhängig von Wahrheit oder Unwahrheit der Sache selbst, für sich untersucht werden. Und die Genauigkeit und Unparteylichkeit fordern es, daß auch die Gründe für die Aechtheit der Stellen angeführt und dann mit den Gründen gegen dieselbe verglichen werden. Es könnten auch aus einer

Digitized by Google

solchen unpartheiischen Prüfung und Vergleichung gewisse Resultate hervorgehen, welche für das Ganze nichts weniger als gleichgültig seyn möchten. — Es wird daher nicht überflüssig seyn, um allen Schein von Parteylichkeit zu vermeiden, wenn die Gründe für die Aechtheit der Stellen bei diesen drei Chronikenschreibern hier mit ihren Resultaten noch kurz nachgetragen werden.

Man könnte noch immer sagen: die Erzählung von der Päpstin Johanna bei Marianus und Siegbert sey aus Achtung gegen den päpstlichen Stuhl wohl schon in vielen uralten Handschriften mit Fleiß ausgelassen worden. Diese könnten also nichts gegen die Aechtheit der Erzählung beweisen; und die übrigen Chronikenschreiber hätten entweder solche castrirte Handschriften benutzt, oder sie hätten ebenfalls aus Ehrfurcht gegen den Römischen Stuhl die Sage in ihren Chroniken weggelassen. Bei Martinus Polonus hätte doch schon Ptolemäus de Luca, nicht lange nach der Erscheinung dieser Chronik, die ausführliche Sage gelesen; und dennoch fehle sie in so vielen Handschriften. Diese Auslassung könne also denselben Grund haben, wie bei seinen Vorgängern Marianus und Siegbert; und bei seiner so ausführlichen Erzählung habe man noch mehr Anstoß gefunden, als bei den kurzen Erzählungen seiner Vorgänger; um so mehr habe man diese ausführliche Sage in vielen Handschriften weggelassen. — Allein so gut sich alles dieß hören läßt, so wird doch dadurch die Aechtheit der Sagen in diesen Chronographen nicht sowohl bewiesen, als vielmehr schon vorausgesetzt; und es wird nur gezeigt, wie diese Erzählungen, wenn sie auch ächt sind, dennoch in so vielen alten Handschriften und von andern

Chronikschreibern ausgelassen werden konnten. — Solche Argumente können also den S. 423 ff. angeführten Gründen für die Unächtheit der Sagen bei jenen alten Schriftstellern des 11. bis 13. Jahrhunderts nicht das Gleichgewicht halten, z. B. „daß keine einzige bisher bekannte Handschrift des Marianus Scotus die Sage im Texte selbst habe; daß bei Siegbert der Zusammenhang und die Chronologie mit der Erzählung in Widerspruch stehe, und daß Martinus Polonus, als päpstlicher Beichtvater, ja noch weit mehr Bedenken tragen mußte, eine so ungewisse und der Ehre des Römischen Stuhls so nachtheilige Sage (worin so oft das ut dicitur, ut creditur etc. vorkommt) in seine Chronik aufzunehmen, als seine Abschreiber, welche ja keine Verantwortung haben konnten, wenn sie treu copirten."

Allein so sehr ich noch immer aus den angeführten Gründen überzeugt bin, daß die Sage bei Marianus, Siegbert und Martin unächt sey; so kann ich doch eben so wenig annehmen, daß sie erst im dreizehnten Jahrhundert entstanden und dann erst in die verschiedenen Chroniken aus dem 11. und 12. Jahrhundert hineingetragen worden seyn soll. — Es ist schon im Aufsatze selbst S. 430. bemerkt worden: „Man sieht aus dieser Zusammenstellung der einzelnen Sagen (in den Chroniken des Marianus, Siegberts und Martins), wie sie sich allmählig erweitert und vervielfältigt haben." — Dort ist nur die Folge daraus gezogen worden: „Hätte schon Anastasius die vollständige Geschichte, wie sie in einigen Handschriften desselben aus dem Martinus Polonus stehet, zu seiner Zeit erzählet, so würde sie in allen folgenden Chroniken eben so vollständig stehen." — Diese Folgerung kann aber auch eben so gut umgewen-

Digitized by Google

det werden: Wäre die Sage erst im 13. Jahrhundert entstanden, und wäre sie alsdann erst in die ältern Chroniken hineingetragen worden, so würde sie theils mehr gleichlautend seyn, theils schon im Marianus und Siegbert eben so vollständig ausgeführt worden seyn, als im Martinus Polonus; denn man hätte ja gar keinen Grund gehabt, die Sage, wenn man sie einmal rückwärts in die ältern Chroniken eintragen wollte, dort kürzer zu fassen, als in der Chronik des Martinus Polonus. Allein man findet gerade das Gegentheil. Im Marianus Scotus (aus dem 11. Jahrh.) findet sich die Sage von der Päpstin Johanna ganz kurz; im Siegbert von Gemblours (aus dem 12. Jahrh.) schon etwas ausgeschmückter; und im Martin. Polon. (aus dem 13. Jahrh. erst ganz vollständig; also gerade in der Gradation, wie sich jede Sage allmählig zu erweitern pflegt. Es ist ohnehin gar nicht wahrscheinlich, daß eine Sage sich auf Einmal schon so vollständig ausgebildet haben sollte: solche Sagen wachsen stets, indem sie sich von einem Zeitalter zum andern fortpflanzen; erst sind sie ganz klein, dann werden sie immer größer, bis sie endlich zu einer ganzen großen Geschichte heranwachsen: fama crescit eundo. — Und gerade aus dieser Beobachtung könnte man sogar einen neuen Hauptbeweis für die Aechtheit der Relation bei Marianus, Siegbert und Martin hernehmen; denn sie nehmen gerade so stufenweise an Umfange zu, wie es der Analogie der Erfahrung bei solchen Sagen gemäß ist. Wenn nur nicht so wichtige Gründe gegen diese Aechtheit stritten! Deßwegen kann nur so viel mit hoher Wahrscheinlichkeit aus dieser Beobachtung des successiven Wachsthums der Sage geschlossen werden, daß die Sage älter seyn müsse, als

das 13. Jahrhundert. Sie muß im Allgemeinen schon im 12. Jahrhundert existirt haben, und so in einige Codd. des Marianus aus dem 11. Jahrhundert, wenigstens am Rande, gekommen seyn, alsdann erweiterter, wohl erst zu Anfang des 13. Jahrhunderts, in den Siegbert aus dem 12. Jahrhundert, und endlich am erweitertsten, wohl erst gegen das Ende des 13. Jahrhunderts, in den Martinus Polonus, — vielleicht aus des Minoriten Martin's flores temporum. — Ist dieß der Fall gewesen, — wie man doch nach aller historischen Analogie mit Wahrscheinlichkeit annehmen kann, — so widerlegt sich dadurch zugleich die S. 442. bemerkte Hypothese: „daß die Sage von der Päpstin Johanna ein Product der Erbitterung der Franciscaner gegen den Römischen Hof gewesen sey. — Erweitert kann bei dieser Gelegenheit die Sage worden seyn, aber nicht erst entstanden. Der Minorite Martin hat sicher nicht die Sage zuerst erzählt; denn er erzählt sie ausführlich: sie ist wohl weit älter — vielleicht um 200 Jahre: denn bei Marianus Scotus steht sie ganz kurz; und die kürzere Sage ist älter, als die ausführlichere. Allein die vollständige Sage, wie man sie jetzt bei Martinus Polonus findet, mag bei dem Minoriten Martin zuerst gestanden haben und aus ihm in den Martinus Polonus gekommen seyn. — Doch auch hier haben wir nur Wahrscheinlichkeit, aber keine Gewißheit. —

Das sichere Resultat von allem bisher gesagten ist aber doch dieses: „Die Sage von der Päpstin „Johanna ist nicht erst im 13. Jahrhundert aufgekom„men; sie geht aber auch nicht über das 12. „Jahrhundert hinaus; denn bei Marianus Sco„tus (Sec. XI.) ist sie unächt. Zwischen der angeb-

„lichen Begebenheit und der ersten Erzählung davon wa„ren also beinahe dreihundert Jahre verflossen.“ — Welchen Glauben kann also eine solche, erst successiv erweiterte und ausgeschmückte Erzählung verdienen! — Dieses nicht unbedeutende Resultat mag daher die beste Apologie für diesen Nachtrag selbst seyn!

XXX.

Ueber die Sage von der Päpstin Johanna.

Eine Schlußbemerkung zu Bruns Nachtrag *)

Die Absicht meiner Abhandlung über die Päpstin Johanna ist eigentlich nur historisch-kritisch gewesen, zur Beantwortung der Frage, „ob denn eine Vergleichung der ehemals Heidelbergischen Handschriften des Anastasius für die Geschichte der Päpstin Jo-

*) Vergl. Nachtrag zu des Herrn D. Gabler Abhandlung über die Sage von der Päpstin Johanna, von P. J. Bruns Journ. für auserles. theol. Lit. B. VI. St. 1. S. 85 ff.

hanna so wichtig sey", aber nicht literärisch; und ob es gleich an mancherlei literärischen Bemerkungen derselben nicht fehlen möchte, so war doch augenscheinlich Literatur nur Nebensache, die nicht in, sondern nur unter dem Texte erscheinen durfte. Um so angenehmer wird es hoffentlich unsern Lesern seyn, daß Hr. Hofr. Dr. Bruns in seinem Nachtrage zu meinem Aufsatze so manche schätzbare literärische Bemerkungen über die Chroniken der beiden Minoriten Martins und Hermanns, aus einer Helmstädter Handschrift, verglichen mit dem Eccardischen Manuscripte, mittheilt. Dennoch aber finde ich aus diesem gelehrten Nachtrage in meinem Aufsatze weiter nichts zu berichtigen, als: 1) die Anmerk. *) auf S. 424., aus des Fabricius Bibliothek gegebene Notiz, daß die Chronik des Minoriten Martin's schon 1486. herausgekommen sey, indem die in diesem Jahre im Druck erschienene Chronik nur deutsch gewesen zu seyn scheint, und wahrscheinlich eine ganz andre, als die des, Minoriten Martin's; und 2) die Vermuthung in meinem Nachtrage (S. 452.); daß die vollständige Sage bei Martin dem Polen aus Martin dem Minoriten, übergetragen worden sey. —

Uebrigens bleibt es wohl dabei, daß der Minorite Martin der erste ist, der die Geschichte von der Päpstin Johanna unwidersprechlich hat. Denn ob schon vorher Martin der Pole diese Erzählung in seine Chronik aufgenommen habe, ist auch dann, wenn wir die Sache bloß nach den vorhandenen Handschriften derselben entscheiden wollten, noch sehr zweifelhaft, indem gerade die ältesten Handschriften die Erzählung nicht haben *). Das Mehr oder Weniger der

*) Und dieß ist auch der Fall (wie oben S. 422. schon

Handschriften kann hier nichts entscheiden; denn wie viel ächte oder interpolirte Handschriften übrig sind, hängt ja bloß vom Zufall ab. Noch mehr aber spricht die historische Kritik, welche hier allein entscheiden kann, für die Unächtheit der Erzählung bei Martin dem Polen; weil es ganz unglaublich ist, daß dieser Martin in seinen Verhältnissen eine solche Erzählung aufgenommen habe*). Dieß war auch wohl der Hauptgrund, warum Leibniz (in s. flor. spars. in tumulum Ioh. Papissae) so geneigt war, diese Stelle bei Martin dem Polen für unächt zu erklären. — Aber, sagt man, es ist doch sehr wahrscheinlich, daß Martin, der Minorite, die Erzählung von Martin, dem Polen, entlehnt habe, wenigstens weit wahrscheinlicher, als daß diese von jenem zu diesem übergegangen sey. Denn Martin, der Minorite, ist ja der jüngere Annalist. Seine Chronik geht bis 1290., aber die Chronik des Pönitentiarius Martin aus Polen (oder eigentlicher aus Schlesien) nur bis zum J. 1268. Er selbst starb schon 1278., der Minorite Martin aber erst 1339. Der Pönitentiarius Martin war also im J. 1290., womit die Chronik des Minoriten Martin's schließt, schon 12 Jahre todt; und wahrscheinlich hat dieser Minorite Martin seine Chronik noch später geschrieben. Ueberdieß gesteht dieser Martin selbst ein, daß er in seiner Chronik dem Pönitentiarius Martin

---

gezeigt worden) mit den Handschriften des Marianus und Siegberts, auch der ältesten des Marianus, zu Gemblours; vergl. C. R. Hausen dissert. de antiquissimo codice Chronici Mariani Scoti Gemblacensi exemploque illius Schottiani ad edendum parato. Dessau, 1782. 4.

*) s. S. 424.

Digitized by Google

gefolgt sey *). — Allein aus allen diesen Thatsachen, welche allerdings Aufmerksamkeit verdienen, folgt doch nur, daß nicht Martin, der Pole, selbst diese Erzählung von dem Minoriten Martin entlehnt haben kann. Dieß hat aber auch, meines Wissens, Niemand behauptet, sondern nur, daß sie nachher und von einem Andern aus dem Minoriten Martin in die Chronik des Pönitentiarius Martin hinübergetragen worden sey. Und dieß wäre an sich eben so möglich, als daß sie aus Martin dem Polen in die Chronik des Minoriten Martin's gekommen sey. Denn hier wäre nur von späterer Interpolation des einen oder des andern Martin's die Rede. Nur ist der große Unterschied, daß an der Aechtheit der Erzählung bei Martin dem Minoriten nicht gezweifelt wird, wohl aber, und aus guten Gründen, bei dem Pönitentiarius Martin, dem Polen. Und wenn der Minorite Martin seine Chronik, die mit dem J. 1290. schließt, zu Ende des 13., oder gar erst zu Anfang des 14. Jahrhunderts geschrieben hat (denn er starb ja erst im J. 1336.); so konnte er selbst diese Erzählung aus einem schon interpolirten Exemplare des Pönitentiarius Martin

*) Seine eignen Worte im Prolog (I. G. Eccardi Corp. histor. med. aevi T. I. p. 1551.) sind: Secutus inter veteres Orosium et Isidorum ethimologarium sic!]; inter modernos autem Fratrem Martinum Romanae Curiae Poenitentiarium de ordine fratrum Praedicatorum; sed heu nec isti tres autentici viri in annorum numero concordabant.“ Der Isidorus Etymologarius ist hier Isidorus Hispalensis, im 6. Jahrhundert, der unter andern auch 1) Originum s. Etymologiarum LL. XX. und 2) ein Chronicon vom Anfang der Welt bis zum J. Chr. 626. geschrieben hat, woraus dieser Minorite Martin schöpfte. —

Digitized by Google

schöpfen und nur noch die ihm eigene Anekdote von einem Besessenen [S. 440. Anm. **)] beifügen. (Doch müßte er die Erzählung sehr in die Kürze zusammengezogen haben). Aber gerade diese dem Minoriten Martin eigne Anekdote ist mir nun ein Beweis, daß die Erzählung von der Päpstin Johanna nicht aus dem Minoriten Martin in die Chronik Martins, des Polen, übergegangen sey; denn sonst müßte man in den interpolirten Handschriften Martin's, des Polen, ebenfalls diese Anekdote finden, das aber nicht der Fall ist. Hiezu kommt, daß die Erzählung bei dem Minoriten Martin weit kürzer ist, als bei Martin, dem Polen*). Auch deßwegen kann man nicht annehmen, daß die Erzählung aus dem Minoriten Martin in die Chronik des Martin, des Polen, von einer spätern Hand übergetragen worden sey. Aus diesen Ursachen nehme ich auch meine im Nachtrage (S. 452.) geäußerte

*) Wir wollen daher die Stelle aus den flores temporum (Eccardi corpus histor. med. aev. T. I. p. 1610.) zur Vergleichung mit der Legende bei Martin dem Polen, (s. oben S. 428 — 430.) hieher setzen. „Mulier Papa Anno Domini DCCCLIIII. sedit annos III. menses V. Haec dixit se vocari Iohannem Anglicum, Margantanum. In habitu virili Athenas ab amasio suo ducta, in diversis scientiis erudita ea valde profecit, posthaec Romam veniens triviales artes legit, et magnos magistros discipulos habuit. Haec cum in urbe vita et scientia nou mediocriter omnes excelleret, in Papam eligitur, sed a praedicto amasio impraegnatur. Haec daemoniacum quendam adiurans interrogavit, quando daemon recedere vellet, cui diabolus versifice respondit: Papa Pater Patrum Papissae pandito partum, et tibi tunc edam de corpore quando recedam. Tandem inter Coliseum et ecclesiam sancti Petri parturiens obiit. Ideo Papa adhuc transeundo viam illam obliqnat.“ —

Digitized by Google

Vermuthung, daß die Erzählung aus dem Minoriten Martin in den Pönitentiarius Martin gekommen sey, willig wieder zurück. — Da aber doch der Pönitentiarius Martin nicht wohl diese Erzählung in seine Chronik selbst aufgenommen haben kann, wogegen auch die ältesten und wichtigsten Handschriften derselben streiten, so ist man genöthigt, den Ursprung dieser Interpolation bei Martin, dem Polen, anders zu denken. Eine frühere schriftliche Quelle derselben ist wohl nicht anzunehmen; denn es ist keine andre frühere Urkunde bekannt, woraus diese große Interpolation bei Martin, dem Polen, geflossen seyn könnte, indem selbst die Interpolationen in Marianus und Siegberts Chroniken viel zu kurz und zu allgemein sind. Folglich kann keine andre Quelle bei Martin dem Polen angenommen werden, als die damals erweiterte mündliche Sage, welche umständlich in seine Chronik eingeschoben worden, die aber Martin, der Minorite, kürzer, jedoch mit einem eignen lächerlichen Zusatze in die seinige aufgenommen hat, wenn er nicht allenfalls schon ein interpolirtes Exemplar des Pönitentiarius Martin vor sich gehabt (dem er ohnehin folgte), welches allerdings auch möglich wäre. Denn auch Ptolemäus de Luca hat sehr frühzeitig diesen Zusatz bei Martin, dem Polen, gelesen (vergl. S. 425.); und die Kürze der Erzählung bei Martin, dem Minoriten würde auch nichts dagegen beweisen, da überhaupt Martin, der Minorite, die Chronik des Pönitentiarius Martin so gewaltig zusammenzieht, daß man keine Spur vom Letzteren in dem Ersteren wahrnimmt.

Durch diese Schlußbemerkungen zu dem schätzbaren literarischen Aufsatze des Hrn. Hofr. Bruns wird nun hoffentlich sowohl die Vergleichung desselben mit

Digitized by Google

dem meinigen erleichtert werden, als auch das Resultat hervorgehen, daß es in der Hauptsache wohl bei meinen dort angestellten Untersuchungen sein Bewenden haben werde. —

XXXI.

Ueber
das Original der katholischen, besonders deutschen, Confutation der Augspurgischen Confession, und deren älteste Ausgaben.

Eine historisch-literärische Untersuchung über die beinahe vergessene Confutation der A. C. scheint zwar kein besonderes Interesse für unser Zeitalter zu haben; allein den Theologen sollte doch jede gelehrte historische Untersuchung, besonders aus der wichtigen Epoche der Reformation, interessiren; und überdieß möchte die unmittelbar folgende Recension der vortrefflichen neuern Ausgabe der Confutation vom gelehrten Hrn. Rector Müller, besonders seiner mit großem Fleiße gearbeiteten Prolegomenen, ohne diesen vorausgeschickten Auf-

Digitized by Google

satz für viele unsrer Leser weder deutlich noch befriedigend seyn. — Wir können zwar unsern Lesern keine durchaus neuen Aufschlüsse versprechen, die man nicht schon größtentheils in Bertram's literarischen Abhandlungen, in Weber's kritischer Geschichte der Augsburgischen Confession, in Müller's Prologomenis zu seiner so eben erwähnten neuen Ausgabe der Confutation, oder endlich in unsrer eigenen in die zu Nürnberg herausgekommenen Litterarischen Blätter 1803. eingerückten mühsamen Untersuchung darüber finden könnte; das allenfalls ausgenommen, daß wir nun aus Autopsie, besonders der höchst seltenen Mainzer Ausgabe vom J. 1598. zuversichtlich behaupten können, was wir vorher nur auf Treu und Glauben Anderer angenommen oder nur durch Schlüsse herausgebracht haben. — Allein theils müßte man doch die zerstreuten und zum Theil versteckten Materialien in Bertram's und Weber's Schriften erst mühsam zusammensuchen; theils scheinen wirklich die (ohnehin schon wieder eingegangenen) Nürnbergischen Litterarischen Blätter nicht so in Umlauf gekommen zu seyn, daß wir uns bei unsern Lesern schlechtweg darauf berufen könnten. Wir waren daher schon längst entschlossen, das, was wir dort in verschiedenen Blättern, und zwar zunächst in Beziehung auf einige vermeinte Entdeckungen von Hrn. Hofr. Mayer in Erlangen und dessen Repliken zerstreuet vorgetragen haben *), in einer andern Ordnung als ein Ganzes bei

*) Hr. Hofr. Mayer, ein Rechtsgelehrter in Erlangen (der Besitzer der berühmten Feuerlinischen symbolischen Bibliothek), hat nämlich meine im Neuest. theol. Journal B. VIII. St. 5. aufgestellte Meinung, „daß

der ersten schicklichen Gelegenheit in das theologische Journal aufzunehmen. Und welche Gelegenheit könnte

---

es keine Ausgabe der deutschen Confutation von 1572. gebe, sondern daß diese Sage nur dem Joh. Joachim Müller, der den Joh. Müller (in der Augsp. Conf. Hamb. 1630.) falsch verstanden habe, nachgeschrieben worden sey", im 1. Bande der Litterarischen Blätter (Nürnb. 1802.) N. XVI. mit neuen Gründen unterstützen und zugleich angeben wollen, wo denn das deutsche Original der katholischen Confutation anzutreffen sey. — Allein diese Gründe waren von der Art, daß ich keinen Gebrauch davon machen konnte. Hr. Hofr. Mayer gieng von der unrichtigen Voraussetzung aus, daß der von Andr. Fabricius in der Harmonia A. C. gelieferte lateinische Text der Confutation bloße Uebersetzung des Fabricius aus dem deutschen Original sey (da doch dieser lateinische Text das lateinische Original selbst und keine Uebersetzung enthält); und daß dieses deutsche Original zuerst 1629. in der Brill auf den evangelischen Augapfel von demselben Andreas Fabricius bekannt gemacht worden sey (da doch Andr. Fabricius schon im J. 1581. gestorben war und die deutsche Confutation von 1629. ein bloßer Abdruck der Mainzer Uebersetzung von 1598 ist). Das Unhaltbare dieser Gründe hätte also ganz kurz gezeigt werden können. Da ich aber durch diese Betrachtungen des Hrn. Hofr. Mayer's, so wie durch andere nebenher noch eingestreuete Ideen, desselben, zu einer genaueren Untersuchung dieses Gegenstandes veranlasset wurde, und auch die Achtung gegen den gelehrten Mann zu erfordern schien, seine wohlgemeinten Aufschlüsse nicht so kurz und verächtlich abzuweisen: so entschloß ich mich, bei Gelegenheit der Prüfung die ganze Materie genauer und vollständiger, als bisher geschehen war, in den Litterarischen Blättern B. II. N. VI. VII. und XI. aus einander zu setzen. Allein wider Vermuthen nahm Hr. Hofr M. meine Gegenbemerkungen sehr

wohl schicklicher seyn, als die Anzeige einer neuen kritischen Ausgabe dieser Confutation, durch welche allein schon, noch mehr aber durch die vorausgeschickten Prolegomenen, unsre in jenen Litterarischen Blättern aufgestellten Ansichten und Behauptungen vollkommen bestätigt worden sind? Ueberdieß sind wir nun sowohl durch diese treffliche Müllersche Vorarbeit als durch wiederholte eigne Untersuchungen in den Stand gesetzt, theils über manches jetzt weit zuverlässiger zu urtheilen, als es uns vor 5 Jahren in jenen Litterarischen Blättern vergönnet war, theils über manche Punkte wirklich neue Ansichten und Aufschlüsse mitzutheilen. —

Zwei Fragen sind es hauptsächlich, worüber es bisher in Ansehung der Confutation der A. C. ganz verschiedene Meinungen gegeben hat. Erstlich: Welches ist die Urschrift der Confutation? der deutsche oder der lateinische Text derselben? — Zweitens: — Wann ist die Confutation zuerst gedruckt worden? Giebt es eine Ausgabe des deutschen Textes von 1572? Enthalten die bekannten ältern deutschen Ausgaben der Confutation, besonders von 1598. und von 1629., den deutschen Urtext der Confutation, oder nur eine Uebersetzung des lateinischen Textes? Und

---

übel auf, wollte in einer bittern Duplik (Litter. Blätt. B. III. N. V. u. VI.) Recht behalten, verwikkelte sich aber in seiner Apologie in neue Irrthümer. Ich antwortete daher (N. XXIII. Beyl. 2.) nur kurz, und auf eine neue darauf folgende grobe Invective gar nicht mehr. — Uebrigens wird man auf Alles, was in jenem unangenehmen Streite noch unerörtert scheinen könnte, sowohl in gegenwärtigem Aufsatze als in Hrn. Rect. Müller's Prolegg. zur Conf. A. C. die nöthige Antwort finden. —

giebt es überhaupt eine Ausgabe des deutschen Urtextes der Confutation vor der im vorig. Jahre 1808. herausgekommenen Müllerischen Ausgabe der Weberischen Abschrift der Confutation aus dem Mainzer Archiv? — Dieß sind die Fragen, welche hier genauer untersucht werden sollen. —

Es ist bekannt, daß nach der Uebergabe der evangelischen Confession auf dem Reichstage zu Augspurg am 25. Jun. 1530. und nach vielfachen Berathschlagungen der katholischen Reichsstände vom 26. Jun. bis zum 8. Jul., was nun in Ansehung der Religions-Angelegenheiten zu thun sey *), beschlossen worden: daß die Artikel der Augspurgischen Confession von gelehrten Theologen genau geprüft und die Resultate dieser Prüfung den evangelischen Ständen ebenfalls öffentlich vorgelesen werden sollten. Alsdann solle die Entscheidung der ganzen Angelegenheit dem Kaiser überlassen seyn. — Hierauf übergab der Kaiser (nicht die Stände, wie Salig u. a. glaubten **) die Augspurgische Confession 20 — 24 katholischen Theologen***)

---

*) vergl. Melanchthonis epp. ed. Peuceri (1565.) p. 12 sq. und die Reichstags-Acten im Mainzer Archiv, bei Müller in den Prolegg. zur neuen Ausgabe der Confutation p. XV.

**) vergl. Müller's prolegg. p. XIX. sq.

***) Ihre sämtlichen Namen findet man in Spalatin's Annal. p. 141. und mit Angabe ihrer Schriften in Salig's vollst. Historie der Augsp. Confession, Th. I. S. 229. — Hier werden nur zwanzig angeführt; andere hingegen berichten, der Kaiser habe das Geschäft der Confutation 24 Theologen aufgetragen. vergl. Cyprians Historia d. Augsp. Conf. S. 91. not. p.

zur Prüfung und Widerlegung, unter welchen Joh. Faber (Schmidt), Joh. Eck und Joh. Cochläus (eigentlich Dobeneck von Wendelstein) den meisten Antheil daran hatten. Diese übergaben auch dem Kaiser am 13. Jul. ihre ausführliche Confutation, nebst einer Menge anderer polemischer Schriften gegen Luther und dessen Anhänger *). Allein diese erste Confutation **) war dem Kaiser theils zu weitläufig (sie bestand aus 280 Blättern ***), theils zu heftig; er befahl daher, sie um den dritten Theil abzukürzen †).

---

*) Ein Verzeichniß dieser Schriften liefert Spalatin in s. Annalen S. 145. f.

**) Die erste Confutation hatte die Aufschrift: Catholica et quasi extemporanea responsio super nonnullis articulis Catholicae Caes. Mai. — — per Electorem Saxoniae — — oblatis. Sie ist nicht einerley, wie einige berühmte Theologen (vergl. Müller's prolegg. p. XXVII.) glaubten, mit der Brevis ad singula puncta Confessionis Protest. Principum responsio Augustae privatim scripta per Arnoldum Vesaliensem et Ioannem Cochlaeum, bei Cölestin T. II. Auch waren die Hauptverfasser der ersten Confutation Eck und Faber; Cochläus scheint nur die Form gegeben und die Materialien in ein ganzes gebracht zu haben vergl. dessen Philipp. I. n. 25.). Jene brevis responsio ist ohnehin weit kleiner als die nachherige so sehr abgekürzte Confutatio. Doch findet sich ein Theil der ersten Confutation in Cochlaei Philippicis, vergl. Strobel's Beiträge zur Litteratur, B. I. S. 431 ff.

***) Spalatini Annal. p. 148.

†) Melanchthon schrieb an Veit Dieterich in Nürnberg (Epp. L. III. ed. Pezelii (1590.) p. 261: „Eccius his diebus questus est apud suum quendam amicum, Caesarem pene tertiam scripti sui partem indu-

Dadurch war der Plan der katholischen Theologen vereitelt, welche durch ihre an den Kaiser selbst gerichtete Deduction nur die Norm angeben wollten, nach welcher die Augspurgische Confession verdammt werden sollte. Allein nach der Absicht des Kaisers und der katholischen Stände sollte die Confutation den evangelischen Ständen öffentlich vorgelesen werden; folglich mußte sie auch bündig und anständig abgefaßt seyn. Die Theologen mußten sich also zur Umänderung ihrer ersten Arbeit nach der Absicht des Kaisers bequemen. Aber auch das neue Product gefiel dem Kaiser nicht ganz; und es mußten noch mancherlei Veränderungen damit vorgenommen werden, bis es so weit kam, daß diese Confutation am 3. August 1530 deutsch *) durch den Kaiserl. Secretär Alexander Schweiß in einer öffentlichen Reichsversammlung vorgelesen werden konnte. —

xisse." — Daß aber auch Faber an der Confutation theilgenommen habe, weiß man aus der Aeußerung Melanchthon's an Luther (d. 6. Aug. 1530. in s. Epp. L. II. ed. Peuceri, p. 16.) „Nullus Fabri liber extat tam ineptus, quo non sit ineptior haec confutatio." —

*) Daß die Confutation deutsch vorgelesen worden, ist eine bekannte Sache; vergl. Seckendorf's Commentar. de Lutheranismo. L. II. p. 171. Joh. Cochläus sagt ausdrücklich (de actis et scriptis Mart. Lutheri p. 228. ed. Col. 1568.): „Quando vero in publico Caesaris et omnium Principum consessu recitata fuit (Confutatio) per Alexandrum quendam Caesaris a secretis teutonice, multi e Lutheranis etc." — Es wäre auch inconsequent gewesen, wenn die Confutation lateinisch vorgelesen worden wäre, da die Evangelischen Stände vorher so fest darauf bestanden, daß ihre Confession deutsch vorgelesen würde, weil es eine deutsche Angelegenheit betrafe. —

Einer Nachricht zufolge, welche Justus Jonas vom Hofprediger der Königin Maria von Ungarn erhalten und Luther'n in einem Briefe mitgetheilt hat *), mußten die Theologen die Confutation fünfmal umarbeiten. Seine Worte sind: „Dixit nobis Reginae sacellanus, quod quinquies emendarint, fuderint et refuderint, cuderint et recuderint, et tamen farrago tandem nata est informis et confusanea, et mixtura — — Consarcinarunt initio immanem librum; crevit liber multitudine conviciorum et mendaciorum. Sed Caesar sub primam emendationem tertiam partem libri reiecit, ut vix manserint XII aut XVI folia, quae recitata sunt." — Vielleicht ist es mit dieser fünfmaligen Umänderung der Confutation nicht so ganz genau und buchstäblich zu nehmen. Doch hat Hr. Rect. Müller in den schon öfter angef. Prolegg. (p. XLI — XLVI.) einen glücklichen Versuch gemacht, diese fünf Veränderungen auszumitteln, wodurch auch die verschiedenen Angaben der Ueberreichung und Vorlesung der Confutation mit einander in Harmonie gebracht werden **).

*) Dieser merkwürdige Brief des Justus Jonas an Luther findet sich in den fortgesetzten Sammlungen von alten und neuen theologischen Sachen, 1745. S. 1 ff.

**) Just. Jonas schrieb (in dem oben angeführten Briefe an Luther): „Tandem obtulerunt sabbatho praeterito Caesari confutationem nostrae confessionis." — Justus Jonas schrieb den Brief am Sonnabend nach Petri Kettenfeier oder dem 1 Aug., welcher Monatstag an diesem Jahre auf den Montag fiel. Der Brief war demnach vom 6. Aug. datirt, und der Tag der Uebergabe der Confutation war also der 30. Jul. Melanchthon schrieb aber an demselben 6. Aug. (Epp. L. I. ed Peuc. p. 16.) an Luther: „Tandem audivimus confutationem tertia Augusti." Eben das sagt auch

Digitized by Google

— Da nämlich nach Cochläus Bericht bei der zuerst ungeänderten Confutation noch nicht bestimmt war, in wessen Namen die Confutation ausgefertigt und vorgelesen werden sollte: so könnte man diejenige Confutation, welche zwar nach dem Willen des Kaisers sehr abgekürzt, obgleich noch immer mit Bitterkeit gegen die Protestanten angefüllet, aber doch noch, wie die erste an den Kaiser gerichtet war, die zweite Confutation nennen, von der man aber nichts weiter weiß. Nun sollte aber nach den Mainzer Reichstagsacten (bei Müller Prolegg. p. XLII.) auf das Gutachten der katholischen Stände die Confutation im Namen des Kaisers und der Theologen abgefaßt werden. Daraus wäre also die dritte Confutation entstanden. — Allein auch diesen Plan scheint man wieder geändert zu haben, (wie auch der Erfolg zeigte) weil man befürchtete, daß eine im Namen der den Protestanten so verhaßten katholischen Theologen ausgefertigte Schrift wenig Eindruck machen würde; und man beschloß daher, da auch die Augspurgische Confession im Namen der protestantischen Fürsten und Stände, nicht aber der Theologen, abgefaßt war, daß die Confutation ebenfalls bloß im Namen des Kaisers ausgefertigt und eben deßwegen auch im Abdruck gemildert werden sollte *). So ent-

---

Spalatin in s Annal. (ed. Cypr.) p. 148. Und selbst Jus. Jonas sagt a. a. O.: Ea igitur responsio recitata est coram Caesare et Ordinibus Imperii proxima quarta feria. Das war aber Mittwochs, den 3. Aug. Dagegen hat aber die Ueberschrift des von Hrn. Rect. Müller in Druck gegebenen Pfluaischen Msets. der Confutation: „Responsio Caesareae Maiestatis data Lutheranis — — 1 Augusti — 1530."

*) Darauf beziehet sich wohl auch der Anfang des Me-

stand die vierte Confutation, wie sie am 30. Jul. dem Kaiser übergeben und am 1. August den katholischen Ständen vorgelesen worden war. Und davon ist wahrscheinlich das Pflugische Mscr., um dessen Herausgabe Hr. Rect. Müller sich so verdient gemacht hat, eine Abschrift. Diese vierte Confutation sollte wohl auch, wenn sie Beifall erhalten hätte, an demselben 1 August den Protestantischen Fürsten in Abschrift mitgetheilt werden. Daher wohl die Ueberschrift des Pflugischen Manuscripts: Responsio Caesareae Maiestatis data Lutheranis Principibus ac sibi adhaerentibus 1 Augusti, — — und die Worte im Prolog: tradendam decrevit, wofür nachher gesetzt wurde: recitari iussit. Allein dem Kaiser scheint es wohl damals mißfallen zu haben, daß er in dieser Confutation nicht bloß als Richter, sondern auch als gelehrter Theolog, der die Schrift auslegte, Kirchenväter und Concilien citirte, auftreten sollte. Dieß veranlaßte daher eine nochmalige Veränderung, wornach der Kaiser nur im Prolog und Epilog als Richter sprach, aber nicht als Theolog in den einzelnen Artikeln.

---

lanchthonischen Bedenkens wegen der Confutation (in Cyprian's Historie der A. C. Vergl. XXXIII.): „Man wird uns die Confutation lesen, nicht nomine der Theologen, sondern des Kayserß; und ist derhalb gelindert durch Kayserß Leut." Damit stimmt auch die Erzählung des Cochläus (de act. et script. Lutheri) überein: „Exhibitus deinde brevior modus, iterum consultatione principum in disquisitionem venit, sub quanam persona recitari deberet ipsa confutatio. Ea principum disceptatio variaque confutationis transcriptio rem ultra tres septimanas extraxit." —

(Daher kam es wohl auch, daß in dem Pflugischen Mscr. der Epilog der Confutation fehlt, weil er erst nachher hinzugesetzt wurde.) — Und so entstand die fünfte Confutation, wie sie deutsch am 3. August vorgelesen wurde, und auch noch in der Weberischen Abschrift der Confutation aus dem Mainzer Archiv, und lateinisch bei Fabricius und Chyträus lautet *). — Während des Vorlesens schrieb der berühmte Joach. Camerarius, welchen die Nürnbergischen Gesandten zu der Reichsversammlung am 2. Aug. mitgenommen hatten **), so viel er auffassen konnte, nach; allein es beträgt kaum den sechsten Theil der ganzen Confutation. Die protestantischen Stände baten sich nun durch den Canzler Brück eine vollständige Abschrift der vorgelesenen Confutation aus; allein der Kaiser gab zur Antwort, er wolle ihr Gesuch den übrigen Reichsständen zur Berathschlagung vorlegen. Dieß geschah am 4. August; und das Gutachten (das

*) Nur hat bei Fabricius jeder Artikel der Confutation die Ueberschrift: Caroli Caesaris et Catholicorum Principum responsio etc. (welches aber in der Einrichtung der Fabricischen Harmonia A. C. seinen Grund haben kann), und eben so auch in der daraus verfertigten Mainzer deutschen Uebersetzung von 1598. Dafür hat der Abdruck der Confutation in der Müllerischen Ausgabe der symbol. Bücher (von 1705. 4.) über jeden Artikel: Theologorum Pontificiorum responsio. Hingegen bei Chyträus und in dem Dillinger Abdruck der Mainzer Uebersetzung unter dem Titel: Brill auf den evangelischen Augapfel, 1629. fehlt auch diese Ueberschrift. —

**) s. Strobel's Miscell. litter. Inhalts 2. Samml. S. 21. und Zeltner's Untersuchung der Schwabacher Artikel S. 46. Anm. 9.

wir nun aus den hieher gehörigen Mainzer Reichstagsacten in Müller's Prolegg. p. XXXV. sq. kennen) ging aus guten Gründen dahin: „daß eine Copie der Confutation den Protestantischen Fürsten allerdings verabfolgt werden möchte; nur sollten sie sich aller Gegenschrift enthalten." — Die kaiserliche Sentenz aber, welche die Protestantischen Stände am 5. August erhielten, fiel härter aus: „sie sollten zwar eine Abschrift von der Confutation erhalten, aber unter der Bedingung, daß sie nichts dagegen schrieben, sondern zu der in der Confutation ausgedrückten Kirchenlehre zurückkehrten; auch nicht die Confutation weiter abschrieben oder im Druck herausgäben*)." — Von diesen letzten Bedingungen sagte das Gutachten der katholischen Stände vom 4. August nichts. Wahrscheinlich hatten die katholischen Theologen und der päpstliche Legat **) auf diese härtere Sentenz Einfluß;

*) ea lege, schreibt Melanchthon am Luther vom 6. Aug. 1530. (Epp. L. I. p. 17.), ne edatur, vel transcribatur. — Aus demselben Briefe Melanchthons lernt man aber auch, daß die Protestantischen Fürsten wohl billigere Bedingungen hätten erhalten können, wenn sie etwas gefälliger gegen den Kaiser gewesen wären. Seine merkwürdigen Worte sind: „Nostri ἄρχοντες facilius possent impetrare pacem, si ambirent ipsum Caesarem, et saniores principes, sed mira est negligentia et, ut mihi videtur, tacita quaedam indignatio, quae ab istis officiis eos abduxit."

*) Oeffentlichen Antheil hat wohl der päpstliche Legat an der Confutation nicht genommen. Er hat auch nach Spalatin's Bericht auf die Bitte, zur Herstellung des Friedens in Sachen des Evangelii beizutragen, zur Antwort erhielt: „weil des Papstes Gewalt den Pro-

und überhaupt wollte der Kaiser dadurch allem weitern Streiten und theologischem Schriftwechsel ein Ende machen. — Natürlich konnten sich die protestantischen Stände solche Bedingungen nicht gefallen lassen; und so erhielten sie auch die Confutation nicht.

Diese mehr oder weniger bekannten Thatsachen über die Abfassung und Publication der Catholischen Confu-

---

testanten verdächtig wäre, so stände die Sache in des Kaisers und der deutschen Fürsten Willen; was diese thäten, dabei würde es sein Bewenden haben." Daher kam es wohl auch, daß er nicht im Prolog der Confutation besonders als Richter erwähnt, auch nicht unter denen genannt wird, welchen der Kaiser die Prüfung und Widerlegung der Confutation aufgetragen hat: das Letztere wäre wohl auch gegen die Würde des päpstlichen Legaten gewesen, mit den übrigen Confutatoren in einer Kategorie zu stehen. Dennoch aber haben nicht nur die katholischen Stände nach Verlesung der A. C. in ihrem Gutachten (in den Mainzer Reichstagsacten, in Müllers Prolegg. p. XV.) unter andern geäußert: „Daneben sehen auch Churfürsten, Fürsten und Stände für gut an, daß Päpstlicher Heiligkeit Legaten der fünf Chur- und Fürsten Bekenntniß, so in Latein inbracht, auch übergeben und zugestellt, und darin ihres Raths gepflegt werde;" (Auch Sleidan sagt: Re deliberata cum legato pontificio Caesar decrevit responsum ad scriptum Saxonicum) sondern auch der Kaiser selbst hat (nach denselben Reichstagsacten, a. a. O. p. XIX.) versprochen, die Confutation, wenn sie von den Theologen zu Stande gebracht worden, dem päpstlichen Legaten und den katholischen Ständen zur Prüfung vorzulegen, und dann in öffentlicher Reichsversammlung vorlesen zu lassen. Ohnehin läßt sich von der Function eines päpstlichen Legaten erwarten, daß er das ganze Confutationsgeschäft geleitet haben werde. —

tation glaubten wir der folgenden Untersuchung über das Original der Confutation und die ältesten Ausgaben derselben vorausschicken und mit den nöthigen Beweisen in den Anmerkungen unterstützen zu müssen, um dem Gange unsrer Untersuchung desto mehr Festigkeit zu verschaffen, und so manchen Einwendungen, welche oft bloß auf Unkunde der Geschichte beruhen, desto glücklicher begegnen zu können.

Deutsch wurde die Confutation, wie wir gesehen haben, am 3. August in der Reichsversammlung vorgelesen. Wo diese öffentliche Urkunde hingekommen, ist unbekannt; aber eine Abschrift davon hat sich in dem Kurfürstl. Mainzischen Archiv in den copirten Reichstagsacten (Copialacten) erhalten, wovon der sel. Stiftsprediger Weber in Weimar eine vidimirte Copie aus Mainz 1784 erhalten hat *). Und diese ist nun aus den hinterlassenen Papieren des sel. Weber's von Hrn. Rect. Müller in Zeiz mit großer Genauigkeit herausgegeben worden. Es giebt zwar noch mehrere deutsche Ausgaben der Confutation. Diese sind aber bloße Uebersetzungen aus dem gedruckten lateinischen Texte bei Fabricius und Chyträus, wie unten gezeigt werden soll. — Allein man hat auch eine lateinische Urschrift der Confutation. Diese ist zuerst von Andreas Fabricius in seiner Harmonia A: C. (Colon. 1573. fol. und ed. 2. 1587.) im Druck bekannt gemacht worden, wohl nicht, wie Einige vermutheten, aus dem Original der 5. Confutation selbst, aber doch aus einer guten Abschrift desselben. Doch

*) s. Weber's kritische Gesch. der A. C. Th. 2. sowohl in der Vorrede, als S. 442.

scheint nach Müller's kritischen Untersuchungen *) die Ausgabe der lateinischen Confutat. in Dav. Chytraei historia Aug. Conf. (Francof. 1578. fol. p. 173 sqq.) eine genauere, d. h. weniger fehlerhafte Abschrift zu enthalten. Inzwischen scheint sich doch die Fabriciana in manchen Punkten genauer an den corrigirten Text zu halten, wo sie in absichtlichen Varianten mehr mit dem deutschen Original übereinstimmt gegen den Pflugischen Text und gegen den Chyträischen, z. B. in der Müllerischen Ausg. p. 108., wo sie auctiorem nach vitam aeternam ausläßt. Denn dieß war wohl, weil auctiorem auch im deutschen Original fehlt, absichtliche Correctur bei der letzten Revision. Dagegen erlaubte sich die Chyträische oder Ebnerische Abschrift mancherley eigenmächtige Abweichungen, vergl. bei Müller p. 99. Not. 36. 37. Doch fehlt es auch der Fabrizischen Ausgabe nicht an solchen eigenmächtigen Veränderungen, z. B. bei Müller p. 29. not. 3. p. 16. not. 3. 5. p. 20. not. 27. p. 80. not. 13. Andere Abweichungen hingegen waren wohl bloße Schreibfehler. — Erasmus Ebner, ein Nürnbergischer Patrizier (vergl. Will's Nürnb. Gel. Lexic. Th. I. S. 316.) hatte nämlich eine Abschrift der lateinischen Confutation vom Reichstage selbst mitgebracht, und dem Chyträus nebst andern Nachrichten von diesem Reichstage zum Abdruck mitgetheilt. — Eine andere Abschrift der lateinischen Confutation brachte Fürst Wolf (Wolfgang) zu Anhalt vom Reichstage mit nach Hause, welche noch in dem Dessauischen Archive liegt und von dem sel. OCR. Weber in Weimar nach einer angestellten Vergleichung beinahe wörtlich übereinstimmend mit dem Texte des Andr.

*) in s. Prolegg. p. LVI sqq.

Fabricius befunden worden ist *). Noch eine andere Abschrift nahm Julius Pflug vom Reichstage mit, welche bisher in der Zeizer Stiftsbibliothek verborgen lag, nun aber von Hrn. Rect. Müller mit vielen kritischen Anmerkungen und Erläuterungen in Druck gegeben worden ist. Diese weicht aber ziemlich von den übrigen Ausgaben ab und scheint, wie schon oben gemeldet worden, nur eine Abschrift der vorletzten Confutation (der 4. nach Müller), nicht der letzten selbst, wie sie am 3. Aug. in der deutschen Uebersetzung vorgelesen worden, zu enthalten. Doch können daraus, wie Müller a. a. O. gezeigt hat, die übrigen Ausgaben, selbst die bessere Chyträische, an vielen Stellen verbessert werden. —

---

*) s. Weber's kritische Geschichte der A. C. Th. 2. S. 440. – Aus dieser großen Uebereinstimmung des lateinischen Textes in Fabricii Harmonia A. C. mit der von Augsburg mitgebrachten Ebnerischen Handschrift, so wie auch der Dessauischen erhellet unwidersprechlich, daß dieser lateinische Text bei Fabriz keine von Fabriz erst gemachte Uebersetzung aus dem deutschen Original der Confutation, wie Hr. Hofr. Mayer glaubte, sondern der lateinische Urtext selbst sey, und zwar nach der letzten Revision. — Seine Abweichungen von dem Chyträischen Texte rühren vielleicht daher, daß er aus einer Abschrift der letzten Revision genommen worden; der Chyträische hingegen aus dem letzten revidirten Original selbst. Daraus ließe sich wohl auch die größere Uebereinstimmung des Chyträischen Textes mit der Pflugischen Handschrift erklären. Auf diesem Verhältniß der verschiedenen lateinischen Texte der Confutationen gegen einander ruhet aber noch ein Dunkel, das durch genauere kritische Vergleichungen in der Zukunft noch aufgehellet werden muß.

Nun entsteht aber die Frage: Welcher Text, der lateinische oder der deutsche, ist für das Original der Confutation zu halten? — Nach Staatsrechtlichem Gesichtspunkte und Sprachgebrauche hätte man allerdings den deutschen Text der Confutation für das Original zu halten; denn nur dieser wurde am 3. Aug. 1530 in der Reichsversammlung öffentlich vorgelesen, und ist daher allein als Staatsschrift und öffentliches Document anzusehen. Aber ganz anders muß die Antwort ausfallen, wenn wir die Sache bloß historisch betrachten und unter Original grammatisch die Urschrift, oder denjenigen Text, von welchem der andere nur eine Uebersetzung ist, verstehen. In diesem Sinne kann ganz evident gezeigt werden, daß der lateinische Text das Original, und der deutsche die Uebersetzung aus dem Lateinischen sey, nicht aber umgekehrt, daß also die Confutation ursprünglich lateinisch entworfen, und dann erst, und zwar bloß für das öffentliche Vorlesen in der Reichsversammlung ad modum der Augsp. Conf., ins Deutsche übersetzt worden sey, ohne daß diesem deutschen Texte von den katholischen Theologen ein solcher Werth beigelegt worden wäre, als von den protestantischen Theologen dem deutschen Originale der A. C., in welchem Manches sogar besser und ausführlicher gesagt worden ist, als in dem lateinischen Texte derselben. — Diese Meinung ist zwar noch in neuern Zeiten von Einigen bestritten worden, und auch ältere angesehene Theologen und Literatoren haben den lateinischen Text für eine gleichzeitige Uebersetzung aus dem deutschen Original gehalten, z. B. Pfaff*),

*) In der Vorrede zur A. C. (1730.) schreibt Pfaff: „Es ist aber doch hernachmals sowohl das deutsche

Feuerlein *), Baumgarten **) u. a. Allein in allen diesen Angaben älterer Literatoren herrschen mancherley Unrichtigkeiten, welche von ihren Nachfolgern auf Treu und Glauben wiederholt worden sind. Und was wir schon in den Litterarischen Blättern zum Beweise, daß der lateinische Text die eigentliche Urschrift, und der deutsche nur Uebersetzung sey, bei-

„Original dieser Confutation zu Mainz a. 1598. 4. „[Falsch:] item — 1629. 1630. [Falsch:] und so „dann in D. Müller's erklärter A. C. Hamburg, „1630. [Falsch:] als auch die lateinische Ueber„setzung von Andrea Fabricio in seiner Harmonia A. C. „zu Cölln 1572. [soll heißen 1573.] fol. — — — her„nach von Coelestino, Chytraeo, Menzero, Phil. Mül„lero u. a. ediret worden." —

*) Feuerlein schrieb in seiner Bibliotheca symbolica Evang. Luth. (1752. 8.) p. 144. zu der unter N. 588. angeführten Mainzer deutschen Ausgabe der Confutation von 1598.: Quamvis autem Responsio haec ger„manice fuerit praelecta, id ipsum tamen exemplum ger„manicum originale nunquam, quantum novi, typis fuit „descriptum, sed ex latina eius versione (quam „primus, ni fallor, Andr. Fabricius in Harmon. „A. C. 1573. edidit) iterum factae sunt germanicae „Versiones eaeque diversae, Coelestini 1577. et praesens „Moguntina 1598." — Und diese falsche Behauptung Feuerlein's ließ auch Niederer in s. vermehrten Ausgabe der Feuerl. biblioth. symbol. (1768. 8.) p. 125. zu N. 723. simpliciter wieder abdrucken, ohne irgend eine berichtigende Bemerkung beizufügen. —

**) in seiner Erläuterung der symbol. Schriften (1747. 8.), S. 86. in der Anmerk. zu §. 53.: „Es „ist dieselbe [die Confutation] in deutscher Sprache „verfertiget und verlesen, doch sogleich auch „ins Lateinische übersetzt worden." —

gebracht haben, ist durch die kritischen Beobachtungen und Vergleichungen des Hrn. Rect. Müller's (Prolegg. p. LXIX sqq.) vollkommen bestätigt worden. An sich war es schon dem damaligen Zeitalter, wo man, besonders in der katholischen Kirche, über theologische Gegenstände lieber lateinisch als deutsch schrieb, weil man sich in der lateinischen Sprache, worin man die Theologie studiert hatte, weit deutlicher und bestimmter auszudrücken wußte, bei weitem gemäßer, solche Confutationsschriften lateinisch, als deutsch abzufassen. Schrieb man deutsch, so geschah es um der Laien willen, um auch diese an gelehrten Disputationen theilnehmen zu lassen; aber unter Theologen war es gewöhnlich, streitige Materien lateinisch abzuhandeln; und dann erst, wo es die Umstände nöthig machten, das lateinisch Niedergeschriebene ins Deutsche zu übersetzen. Daher kam es auch, daß die katholischen Theologen bei der Confutation nur auf den lateinischen Text der Augsp. Confession Rücksicht nahmen, und durchaus nicht auf das deutsche Original, worüber sich auch Melanchthon bitter beschwerte, weil im deutschen Original Vieles deutlicher erklärt worden sey, als im Lateinischen*). Dazu kam, daß bei der Confutation ausländische Theologen concurrirten, welche der deutschen Sprache gar nicht mächtig waren, und daß der päpstliche Legat Campegius bei dem Confuta-

*) Melanchthon in der prima delineatio apologiae A. C. auf der ersten Seite; vergl. Chytraei histor. A. C. (1578.) p. 327. oder Pfaffii ed. libr. symbol. append. p. 94. — oder noch genauer aus dem eigenen Concept dieser ersten Apologie von Spalatin's und Melanchthon's Hand, das in der Helmstädtischen Universitätsbibliothek aufbewahrt wird, in Weber's krit. Geschichte der A. C. Th. 2. S. 453.

tionsgeschäfte zu Rathe gezogen wurde, dem also alle die Aufsätze lateinisch vorgelegt werden mußten (s. oben die Anmerk auf S. 470 f.). Folglich mußte die Confutation erst lateinisch abgefaßt werden; man mußte erst über Form und Inhalt derselben einig werden; das Ganze mußte erst vom Kaiser und den katholischen Reichsständen gebilligt werden, ehe man an eine Verdeutschung der Confutation zum Vorlesen in der allgemeinen Reichsversammlung denken konnte. Denn nur zu diesem Gebrauche scheint der deutsche Text der Confutation bestimmt gewesen zu seyn. Weiter scheint man keinen Gebrauch davon gemacht, noch einen besondern Werth darauf gelegt zu haben, wahrscheinlich auch schon deßwegen nicht, weil die deutsche Uebersetzung sehr flüchtig gemacht war, wie Hr. Rect. Müller in den angeführten Prolegg. p. LXX sq. mit mehrern Beispielen bewiesen hat. — Darin lag wohl auch der Grund, warum von dem deutschen Texte der Confutation weit weniger Abschriften gemacht wurden, als von dem lateinischen. Von dem deutschen Original hat man bis jetzt kein anderes Exemplar auftreiben können, als das in dem Mainzer Archiv, wovon der sel. Weber eine vidimirte Abschrift erhalten hat, (denn das Wenige, was Camerarius auf dem Reichstage selbst nachgeschrieben hat, kommt hier eben so wenig in Anschlag, als das Summarium der Kaiserl. Antwort von Cochläus 1531 *) Aber schon vom

*) Dieses Summarium von Cochläus hat auch Cyprian in seiner Historia der A. C. Beilagen N. XXXV., S. 196 ff. aufgenommen. — Das von Camerarius Nachgeschriebene hingegen findet sich in Luther's Werken, Th. XVI. der Walchischen Ausg. p. 1267. ff.

Reichstage brachte der Nürnbergische Patrizier Erasmus Ebner ein lateinisches Exemplar mit nach Hause, und so auch der Fürst von Anhalt, und Julius Pflug. — Andreas Fabricius machte nur das lateinische Exemplar bekannt und Chyträus konnte die deutsche Confutation durchaus nicht auftreiben, so viel er sich auch Mühe gab, und ließ daher in Ermangelung des deutschen Originals eine Uebersetzung aus dem Lateinischen durch M. Gelmer, Pastor zu Rostock, verfertigen, um sie in seine deutsche Historia der Augsp. Confession aufzunehmen, wie er in dieser (1580. Fol. S. 135.) selbst berichtet. — Auch noch späterhin, als die katholischen Theologen einen deutschen Text der Confutation ins Publikum bringen wollten, wurde statt des Originals nur eine Uebersetzung aus dem lateinischen Texte des Andreas Fabricius geliefert. Dieß war der Fall bei der Mainzer Ausgabe von 1598. und bei der Dillingischen von 1629. — Entweder existirte also kein andres Exemplar des deutschen Textes der Confutation, als das auf dem Reichstage vorgelesene, wovon eine Abschrift in das Mainzer Archiv kam; weil dieser deutsche Text bloß für dieses Vorlesen bestimmt war: oder man legte überhaupt damals von katholischer Seite auf diese Uebersetzung, als eine sehr flüchtige Arbeit so wenig Werth, daß man sich gar nicht weiter darum bekümmerte, auch davon weder Abschriften nahm noch gab. — Daß aber diese vorgelesene deutsche Confutation nicht das Original gewesen sey, woraus der lateinische Text übersetzt worden, sondern selbst nur Uebersetzung, und zwar sehr flüchtig gemachte Uebersetzung, erhellt noch deutlicher, wenn man die in der Müllerischen Ausgabe sorgfältig angegebenen Varianten des deutschen und lateinischen Textes mit einander vergleichet, aus folgenden Umständen. — Oft ist im Deutschen die

Digitized by Google

Ordnung der Worte geändert, dieselbe Sache zweimal mit verschiedenen Worten ausgedrückt, zuweilen ist sogar ein dem lateinischen Texte fremder Sinn im Deutschen untergeschoben, und in der Eile gerade das Gegentheil gesagt *); oft ist manches im Deutschen ausgelassen, was nothwendig zum lateinischen Contexte gehört; oft aber auch so manches zugesetzt, was ziemlich überflüssig ist. Zuweilen ist aber wirklich der lateinische Text durch den deutschen aufgehellet, und manche Härte und Bitterkeit des Ausdrucks gemildert worden; zuweilen findet man aber auch das gerade Gegentheil. Hingegen bei dem Prolog und Epilog, der nicht von den katholischen Theologen, sondern von der Kaiserl. Staatskanzley beigefügt wurde, hielt man sich genau an den lateinischen Text. — Ein Beweis der Eilfertigkeit, womit man das ganze Geschäft betrieb, ist auch dieß: daß man sich nicht einmal die Mühe gab, die Stellen, wo der deutsche Text wirklich eine Verbesserung enthält, im lateinischen nachzubessern, so daß nun in diesen Stellen der deutsche Text besser ist als der lateinische. Das viele Umändern der Confutation mogte auch die katholischen Theologen ganz verdrüßlich gemacht haben. — Ferner lehrt auch die Vergleichung beider Texte noch in einer andern Hinsicht, daß die deutsche Confutation kein Original, sondern eine Uebersetzung aus dem Lateinischen sey. Der deutsche Text folgt Satz für Satz dem lateinischen Texte, hat keinen

*) Ein merkwürdiges Beispiel findet sich in dem Artikel von den Klostergelübden, wo die Worte des lateinischen Textes (in der Müller. Ausg. p. 111. de voto simplici, non solenni, gerade umgekehrt übersetzt sind (p. 182. unten: nit von den schlechten, sonder öffentlichen Glübden."

Gedanken, den der lateinische nicht hätte (ausgenommen, wo entweder der Sinn verfehlt, oder absichtlich eine Veränderung angebracht ist, oder endlich, wo die Eilfertigkeit, wie z. B. in der 2. Hälfte der Confutation, nur im Allgemeinen den Sinn des lateinischen Originals im Deutschen auffassen ließ); er hat keine Versetzung oder andre Stellung der Gedanken, wie dieß z. B. der Fall mit dem deutschen Original der A. C. ist, sondern er hält sich genau an das lateinische Original. Doch ist allerdings diese authentische, auf dem Reichstage vorgelesene, deutsche Uebersetzung der Confutation weit freier, als die spätern dem Fabrizischen lateinischen Texte nachgebildeten Verdeutschungen, z. B. die Mainzische von 1598. Aber gerade dieses Freiere der authentischen Uebersetzung war eine Folge der Eilfertigkeit; man konnte nicht die Worte so genau abwägen und sich so streng an die lateinische Construction binden, wie dieß bei den folgenden deutschen Uebersetzungen geschehen ist; man hatte keine Zeit zu solchen ängstlichen Abwägungen der Worte, man mußte mit dem Ganzen in wenigen Tagen fertig seyn. Daher so manche Uebereilung; überhaupt war auch damals die deutsche Sprache, besonders unter den Katholiken, noch zu steif; zu Ende des 16. Jahrhunderts war sie schon etwas biegsamer. In jeder Hinsicht verdient also für den Theologen der lateinische Text der Confutation, als das eigentliche Original, den Vorzug; wenn gleich in staatsrechtlicher Hinsicht der öffentlich vorgelesene deutsche Text, als Staatsschrift und öffentliche Urkunde den Vorrang behauptet. —

Es ist aber noch die Frage übrig, die wir auch noch kurz berühren wollen: Wann ist wohl die vorgelesene deutsche Uebersetzung von den katholischen Theo-

logen verfertigt worden? Bei den ersten Confutations-versuchen wäre wohl eine deutsche Ueberſetzung zu früh zeitig und vorſchnell geweſen; man mußte ja erſt ab warten, wie die lateiniſche große Confutation von den Kaiſer und den katholiſchen Fürſten aufgenommen würde Auch iſt ſchon die ſichtbare Eilfertigkeit, womit die Ueberſetzung gemacht worden, gegen eine ſo frühe Ab faſſung derſelben. Doch glaubten wir Anfangs, mit der (nach Müller's Darſtellung) vierten Confutation, wovon das Pflugiſche Mſct. eine Abſchrift iſt, wäre auch zugleich die Ueberſetzung davon beſorgt wor den, weil ſie nach dem erſten Plan, nachdem ſie am 30. Jul. dem Kaiſer überreicht worden, ſchon am 1. Auguſt allen Reichsſtänden vorgeleſen und auch an die proteſtantiſchen Fürſten abgegeben werden ſollte. Alsdann hätten nachher, als der Kaiſer auch damit unzufrieden war, nur die nöthigen Veränderungen im deutſchen Texte, ſo wie im lateiniſchen, vorgenommen werden dürfen, um die vorzuleſende deutſche Confutation der lateiniſchen, wie ſie jetzt bei Fabricius und Chyträus zu finden iſt, gleichlautend zu machen. Die ganze Ueberſetzung noch ſpäter anzuſetzen, erſt nach der 4. Confutation, dazu ſchien uns der Zeitraum vom 30. Jul. bis zum 3. Aug., wo ſie öffentlich vorgeleſen worden, zu kurz zu ſeyn. — Allein verſchiedene Beobachtungen über das Verhältniß dieſer deutſchen Confutation zum letzten und vorletzten lateiniſchen Texte machen uns doch wieder geneigter, mit Hrn. Rect. Müller (Prolegg. p. LXIX sq.) das Letztere anzunehmen, daß ſie nämlich erſt nach der vierten oder vorletzten Confutation, und zwar wahrſcheinlich aus einer neuen, mit den Ausgaben des Fabricius und Chyträus mehr, als mit der Pflugiſchen Handſchrift harmonirenden Abſchrift der, nach mancherlei mit der 4. Confutation vorgenommenen Veränderungen, entſtan-

denen fünften und letzten Confutation gemacht worden sey. Ich möchte hier in der That noch weiter gehen, als Hr. Rect. Müller, welcher p. LXV. sagt: „Utrum vero formula latina d. 1 Aug. simul recusa „tunc quoque sit descripta et in chartam pu„ram ac correctionibus commaculatam nullis translata, „ignoramus, nec erat quod eam statim describerent, „cum neque fieret tunc, neque postea facta esset publici iuris.“ Allein ich möchte wirklich annehmen, daß sogleich die corrigirte 4. Confutation ins Reine eilig geschrieben, und aus dieser Abschrift die deutsche Uebersetzung, vielleicht Bogenweise, gemacht worden sey. — Ein einziges Beispiel mag dieß klar machen. — Im Pflugischen Mscr. stehet in dem Artikel de monasteriis (nach der Müllerischen Ausg. p. 110. unten): „Male etiam caussam suam muniunt, cum voti viola„tionem reprehensibilem admittunt, tamen matrimo„nia non sint dirimenda.“ — Diese letzten Worte gehören nothwendig zum Contexte; denn sie beziehen sich auf die Worte der Augsp. Conf. „Etiam si voti viola„tio reprehendi posset, tamen non videtur sta„tim sequi, quod coniugia talium personarum dissolvenda sint.“ Nur scheint nach muniunt, in der Pflugischen Handschrift wenigstens „quod“ ausgelassen zu seyn. — Allein in der Abschrift der neuen aus der 4. zur 5. veränderten Confutation ist durch ein Versehen des Abschreibers der Satz: „tamen matrimonia non sint dirimenda“ ausgelassen worden. Und so fehlen nun diese Worte sowohl im lateinischen Texte bei Ghyträus und Fabricius, als auch im deutschen Texte der Mainzer Reichstagsacten, so wie in allen übrigen deutschen Uebersetzungen, weil alle diese Exemplare von dem Texte der letzten Confutation abgeschrieben worden sind, und von diesen Exemplaren wie-

der die spätern deutschen Uebersetzungen abhiengen. — Hier haben wir einen deutlichen Beweis, daß die deutsche Urschrift der Confutation erst aus dem letzten lateinischen Texte derselben gemacht worden ist. Denn wäre sie früher gemacht, schon aus dem vorletzten Texte, so würde der Satz: tamen matrimonia non sint dirimenda, mit übersetzt worden seyn. Und wenn man diese Auslassung aus einem Versehen des Uebersetzers erklären wollte: so wird dieß dadurch sehr unwahrscheinlich, weil derselbe Satz auch in den Abdrücken der letzten Confutation bei Chyträus und Fabricius fehlet. Aber wenn wir den deutschen Text der Confutation als Uebersetzung der letzten lateinischen Confutation betrachten, worin durch einen Fehler des Abschreibers der Satz ausgelassen worden sey: so ist das ganze Phänomen sehr leicht zu erklären. dieß ist auch der Fall mit den Varianten über Artic. X., die wir weiter unten liefern werden, wo die deutsche Urschrift ebenfalls mit Fabriz und Chyträus gegen das Pflugische Mscl. Partey macht. — Es ist also wirklich anzunehmen, daß in dem Zeitraume von wenigen Tagen die deutsche Confutation aus dem letzten lateinischen Texte gemacht worden sey. Daraus läßt sich nun auch die große Flüchtigkeit und Nachlässigkeit, womit besonders der letzte Theil der Confutation übersetzt worden ist, um so leichter erklären. —

Doch wollen wir ein auffallendes, beinahe unglaubliches Beispiel von Eilfertigkeit bei Besorgung dieser auf dem Reichstage vorzulesenden deutschen Uebersetzung hier noch beifügen. Es ist eine wichtige Zugabe zu den vielen schon von Hrn. Rect. Müller (Prolegg. p. LXX. sqq.) und auch kurz vorher von uns angeführten Belegen. — In der Weberischen Abschrift des deutschen Textes aus dem Mainzer Archiv fehlt sowohl

der Schluß des Artikels von der Messe, als die zwei folgenden Artikel der lateinischen Confutation de confessione, et de delectu ciborum, — An sich bewiese zwar dieser Umstand in dem Mscte. des Mainzer Archivs nicht sehr viel für die ursprüngliche Auslassung dieser beiden Artikel in der deutschen Confutation selbst. Es könnte eine bloße Nachlässigkeit des Abschreibers derselben seyn; obgleich dieß bei solchen Archivalschriften etwas unwahrscheinlich ist. Aber freilich scheint es noch unglaublicher, daß der deutsche Uebersetzer selbst sich eine so große Nachlässigkeit in einem scripto publico das noch überdieß öffentlich als Confutation der A. C., worin diese Artikel stehen, vor der Reichsversammlung vorgelesen wurde, sollte haben zu Schulden kommen lassen. Kein Wunder also, daß Hr. Rect. Müller selbst, der sonst Alles so genau verglich, in s. Prolegg. p. LXVI. bei Anführung dieses Umstandes ausruft: „Quis autem est, qui credat, hos articulos „iam autographo defuisse, et formulam publice praelectam mancam fuisse et truncatam?“ — Und doch verhielt sich höchst wahrscheinlich die Sache wirklich so, so unglaublich es auch scheinen sollte. Mein Beweis ist dieser: Camerarius hatte bekanntlich, und wie schon oben angeführt worden, die Confutation unter dem Vorlesen nachgeschrieben, freilich nicht ganz, sondern kaum den 6. Theil; allein über jeden einzelnen Artikel hat er doch Etwas nachgeschrieben, keinen hat er ganz übergangen. Aber gerade über die im Mainzer Mscr. der deutschen Confutation ausgelassenen zwei Artikel (de confessione et de delectu ciborum.) findet sich doch auch nicht das Geringste unter dem von ihm Nachgeschriebenen, obgleich Manches in diesen beiden Artikeln der Confutation vorkommt, was des Anmerkens gar wohl werth gewesen wäre (vergl. Luther's Werke, nach der Walch. Ausg. Th. XVI. S. 1275.)

Digitized by Google

— An sich wäre dieß schon ein sonderbarer Zufall, da doch Camerarius überall etwas anmerkt, und sollte es auch nur eine Zeile seyn, z. B. „Der XVI. ist ganz gut," oder: „Der XVI. ist recht." — Aber noch sonderbarer ist, daß gerade das, worüber Camerarius nichts nachgeschrieben hat, auch in der Abschrift der deutschen Confutation im Mainzer Archive fehlt, da doch sonst auf solche archivalische Urkunden Fleiß verwendet wird. Das ist in der That für einen bloßen Zufall zu viel. — Cochläus hat zwar diese beiden ausgelassenen Artikel in seinem Summarium der Confutation; allein diesen Auszug hat er gewiß nicht aus der deutschen, sondern aus der lateinischen Confutation gemacht; denn sonst würde er sich genauer an den deutschen Ausdruck seines Textes gehalten haben, von dem aber dieses Summarium sehr abweicht. — Man kann auch nicht einwenden, daß diese beiden Artikel in der lateinischen Confutation erst später hinzugesetzt worden seyen; denn erstlich stehen diese Artikel in der Augsp. Confession, und so mußten die katholischen Confutatoren darauf Rücksicht nehmen; und dann finden sich auch diese beiden Artikel in dem Pflugischen Mscr. der Confutation, welches den Text der Confutation vor der letzten Revision enthält. — Dazu kommt, daß auch Melanchthon in der prima delineatio Apologiae A. C., wobei er sich bloß der von Camerarius nachgeschriebenen Fragmente bediente, auf diese beiden Artikel der Confutation nichts antwortete. Zwar thut dieß Melanchthon auch nicht in der größern Apologie; allein diese war überhaupt nur weitere Ausführung der prima delineatio. Und hätte er dabei die deutsche Confutation vor Augen gehabt, so wäre die Sache noch einleuchtender. Allein da er höchst wahrscheinlich dabei die lateinische Confutation benutzt hat, so bleibt nur die Antwort übrig, daß er sich dabei überhaupt nach

der prima delineatio gerichtet, und übrigens das Hauptsächliche schon n. VI. de confessione et satisfactione, und n. VIII. de traditionibus humanis in Ecclesia gesagt habe. Dieses Letztere gilt aber nicht von der prima delineatio, worin jene beiden Artikel noch nicht so ausgearbeitet waren, daß man eine Rücksicht auf jene beiden Artikel, besonders auf den de delectu s. discrimine ciborum darin entdecken könnte. — Es ist daher sehr wahrscheinlich, daß diese beiden Artikel nicht bloß im Vorlesen übergangen worden sind, sondern daß man sie aus Eilfertigkeit, da die Zeit zu kurz wurde, und doch die beiden letzten von den Klostergelübden und von der geistlichen Gewalt zu interessant schienen, als daß sie fehlen dürften, als nicht so sehr wichtig in der Uebersetzung übersprungen habe. — Freilich ein starkes Stück für eine öffentliche Urkunde, dergleichen doch diese deutsche Confutation seyn sollte; aber auch ein starker Beweis von der großen Eilfertigkeit und Nachlässigkeit, womit diese deutsche Uebersetzung überhaupt besorgt wurde, wohl auch von dem geringen Werthe, den man auf diese Uebersetzung legte*). — Damit ist denn aber auch entschieden: daß der lateinische Text der Confutation, und nicht die vorgelesene deutsche Confutation das Original sey; und wir fürchten nicht, beson-

*) Da dieser Umstand wichtig ist, und hier zuerst zur Sprache kommt, so wünschte ich, daß die Literatoren und Freunde der Reformationsgeschichte ihm ihre Aufmerksamkeit schenken möchten. Schon um dieses Umstandes willen, so wie überhaupt für die Literärgeschichte dieser Confutation wäre es sehr zu wünschen, daß noch eine Abschrift dieser deutschen Confutation irgendwo in einem Archive aufgefunden werden möchte. —

ders nach den kritischen Bemühungen des Hrn. Rect. Müller's, daß je wieder ein gelehrter Theologe die deutsche Confutation für das Original und den lateinischen Text für eine Uebersetzung halten werde. — So viel über die erste Frage.

Wir gehen zur zweiten Frage über: Wann ist die Confutation zuerst gedruckt worden? Giebt es eine Ausgabe des deutschen Textes von 1572? Enthalten die ältern katholischen deutschen Ausgaben der Confutation, besonders von 1598. und von 1629., den deutschen Urtext der Confutation, oder nur eine Uebersetzung des lateinischen Textes? Und giebt es überhaupt eine Ausgabe des deutschen Urtextes der Confutation vor der Müllerischen Ausgabe der Weberischen Abschrift der Confutation aus dem Mainzer Archiv? — Alle diese Punkte können wir jetzt mit Zuverlässigkeit beantworten, wenn wir gleich zu dem, was wir bereits in den Nürnb. Litter. Blättern (a. a. O.) darüber gesagt haben, im Grunde wenig hinzuzusetzen wissen. — Die Frage: Giebt es eine Ausgabe des deutschen Textes der Confutation von 1572? ist durch die Behauptung berühmter Theologen, daß es eine solche gebe, veranlaßt worden*). Dahin gehören Joh. Georg Walch, sowohl in seiner Introd. in libr. eccl. Luther. symbol. P. 416., als in der Halli-

*) Diese Frage habe ich eben wegen des Widerspruchs, den ich zwischen den berühmtesten Theologen über diese Angabe fand, selbst aufgeworfen in dem Neuest. theol. Journal, B. V. S. 179. und die Literatoren zu deren Beantwortung aufgefordert, unter denen sich aber nur der sel. M. Bertram in einem kleinen Aufsatze, den ich in das Neuest. theol. Journ. B. VIII. S. 438 ff. eingerückt habe, vernehmen ließ.

schen Ausgabe der Werke Luther's, Th. XVI. S. 53. Chr. W. Fr. Walch in s. Breviar. theol. symb. ed. 1. p. 119. Salig in d. Historie d. Augsp. Conf. Th. I. S. 270. Pfaff in s. Introd. in histor. theologiae literar. P. 3. p. 410. Baumgarten in s. Erläuterung der symbol. Schriften (1747.) S. 86. Semler in Adparat. ad Libr. symbol. p. 129. Henke in der Geschichte der christl. Kirche, Th. 3. S. 116. Anm. d. Unter die ältern gehören hierher vorzüglich Joh. Müller in s. Ausg. der A. C. (1630. 4.) Beil. p. 50. n. XV. und Joh. Joach. Müller in s. Historie der evangel. Stände Protestation p. 705. u. a. m. — Hingegen andere Literatoren wollen von dieser Ausgabe der deutschen Confutation 1572. nichts wissen; sondern behaupten, Andr. Fabricius habe diese Confutation zuerst und zwar in s. Harmon. A. C, 1573. (also lateinisch) herausgegeben. So urtheilt Hr. CR. Planck in s. Geschichte des protest. Lehrbegr. Th. I. S. 58. Strobel sagt in s. Beiträgen zur Literatur, B. I. S. 425.: „Es kam diese Con„futation nicht eher in den Druck, als 1573. Sie befindet sich nämlich in des Andr. Fabricii Harmo„nia Conf. Aug. Golon. ‚1573'" — Eben so sagte schon Feuerlein in s. Biblioth. symbol. p. 144. (ed. Riederer p. 125.) zu der deutschen Ausg. der Confutat. Mainz, 1598. (welche Pfaff a. a. O. für eine zweite Ausgabe hielt): „Quamvis autem Responsio „haec germanice fuerit praelecta, id ipsum tamen „exemplum germanicum originale nunquam, „quantum novi, typis fuit descriptum, sed ex „latina eius versione — — iterum factae sunt germa„nicae versiones, eaeque diversae, Coelestini 1577. „et praesens Moguntina 1598." M. Bertram widersprach ebenfalls ausführlich diesem Vorgeben, daß die deutsche Confutation schon 1572 herausgegeben wor-

Digitized by Google

den sey, sowohl in seinen Literarischen Abhandlungen St. 4. (1783.) S. 117. ff., als auch im Neuest. theol. Journal, B. VIII. S. 438 ff. — Niemand hat eine solche Ausgabe der deutschen Confutation von 1572 gesehen. Es kommt jetzt nur theils auf einleuchtende Beweise an, daß es eine solche Ausgabe von 1572. gar nicht gebe, theils darauf, wie denn diese wunderbare Sage entstanden sey und sich in so viele Schriften berühmter Theologen habe verbreiten können.

Was das Erste betrifft, so sollte eigentlich der Gegentheil beweisen, daß eine Ausgabe der deutschen Confutation vom J. 1572. vorhanden sey; das ist aber nicht geschehen. Doch könnte immer ein Verdacht bleiben, daß doch wohl eine solche Ausgabe im Verborgenen existiren möchte. Es ist daher immer besser, wenn sogar gezeigt werden kann, daß diese vorgebliche Ausgabe gar nicht vorhanden seyn könne und daß ihre Annahme auf bloßem Mißverstande beruhe. — Andreas Fabricius sagt in der Präfation zu seiner 1575 herausgekommenen Harmonia A. C. „Miratus sum, hactenus, quod sciam, non fuisse typis mandatum“ (sc. Carol. V. et Catholicorum Principum rescriptum factioni Lutheri ad refutationem Confessionis propositum — denn so nannte er vorher die Confutation). Dieß schrieb er 1573., folglich wußte er nichts von einer deutschen Ausgabe 1572. Hoffentlich wird man sich nicht an das quod sciam hängen. Andreas Fabricius war ein zu angesehener und thätiger katholischer Theolog, als daß ihm, zumal da er selbst mit einer Ausgabe der lateinischen Confutation beschäftigt war, eine im katholischen Deutschlande herausgekommene Ausgabe der deutschen Confutation hätte verborgen bleiben können; und unter

den Protestanten existirte gar keine Copie von der deutschen Confutation, wie man aus Chyträus weiß, konnte also auch keine Ausgabe davon erscheinen. Und wollte man auch nur annehmen, daß bei der großen Seltenheit der deutschen Confutation 1572. bloß eine deutsche Uebersetzung des lateinischen Textes der Confutation herausgekommen sey: so würde doch wohl der Uebersetzer auch das lateinische damals noch ungedruckte Original, an dem natürlich mehr gelegen seyn mußte, als an einer bloßen Uebersetzung, zugleich haben mit abdrucken lassen; und überhaupt hätte Andr. Fabricius, wenn doch schon eine Uebersetzung der Confutation existirt hätte, nicht so allgemein sagen können, die Confutation sey noch gar nicht im Druck vorhanden. Zwar hatte Johann Cochläus schon 1531 einen kurzen Inhalt der Confutation unter dem Titel: Summarium der kaiserl. Antwort ꝛc. ꝛc. drucken lassen (vergl. oben S. 470. Anm.); allein das kann man ja keinen Abdruck der Confutation nennen. Und so konnte Andr. Fabricius noch immer mit Recht sagen: „die Confutation sey noch nicht im Druck erschienen"; das er aber nicht sagen konnte, wenn es mit der angeblichen deutschen Ausgabe derselben von 1572., sie mochte nun Original oder Uebersetzung enthalten, seine Richtigkeit hätte, und am allerwenigsten, wenn Fabricius selbst, wie doch so viele Theologen im 18. Jahrhundert behaupteten, diese deutsche Uebersetzung der Confutation 1572. veranstaltet hätte. — Einen noch deutlichern Beweis aber, daß 1572. das deutsche Original der Confutation nicht abgedruckt worden seyn könne, liefert Chyträus in seiner deutschen Historia der Augsp. Conf. nach der Ausgabe von 1580., wenn er fol. 135. sagt: „Wiewohl diese der Papisten Con„futation vor etlichen Jahren durch einen Bayrischen „Rath, Andream Fabricium — — öffentlich zu Cölln

„latine in Druck gegeben ist, und mir auch ein ge„schrieben lateinisch Exemplar derselbigen Confutation „von dem alten Herrn Erasmo Ebnero — — zuge„stellet, und von etlichen andern Sachen, so daselbst „(zu Augspurg) fürgelaufen, Bericht geschehen ist: so „habe ich doch in vorigem Druck Bedenken gehabt, die „ganze Confutation zu setzen*), auch dieser Ursach hal„ben, daß ich das deutsche Exemplar, wie es „von Wort zu Wort auf dem Reichstage „deutsch verlesen, noch nicht bekommen hatte. „Dieweil aber Etliche auch dem deutschen Leser nicht „undienstlich erachten, sonderlich der Apologie halben, „daß die ganze Confutation, welche in der Apologia „widerleget, auch in deutscher Sprach gelesen würde, „so hab ich sie durch M. Gelmerum Nemorimon„tium, Pastorn allhie zu Rostock, verdeutschen, und an diesem Orte ganz und unzerstümmelt setzen lassen, „bis etwa einmal das deutsche Original, wie „es auf dem Reichstag verlesen, auch wird herfürkommen." — Wie hätte in aller Welt Chyträus 1576, und gar noch 1580. so schreiben können, wenn schon 1572. das deutsche Original der Confutation wirklich im Druck erschienen wäre? Chyträus wußte also kein Wort von dieser Ausgabe, der doch auf Alles, was die Augspurger Confession und den

*) Die von Chyträus besorgte deutsche Uebersetzung stehet aber auch schon in der 2. Ausgabe seiner Hist. der A. C. Rostock, 1576 und am Ende: 1577. (die Ausgabe von 1580. ist die 4.) vergl. Feuerlein's biblioth. symbol. p. 82. od. nach Riederer's Ausg. p. 73. Der in der Einleit. angeführte vorige Druck, worin die Confutation fehlte, beziehet sich also auf die erste Ausgabe der Chyträischen deutschen Hist. der A. C. 1576.

Augsp. Reichstag 1530. betraf, so aufmerksam war, und selbst mit großer Sorgfalt eine Urkundensammlung davon in seiner doppelten Historia A. C. veranstaltete. — Aber auch nach Chyträus wußte kein Mensch etwas von einer Ausgabe der deutschen Confutation 1572 bis auf Joh. Joachim Müller, in seiner Historie der Evangel. Stände Protestation und Augsp. Confession, Jena, 1705., dem es nachher so viele andre Theologen nachgeschrieben haben, deren berühmte Namen diese falsche Nachricht noch mehr in Umlauf brachten.

Wie ist aber wohl diese sonderbare Sage von einer Ausgabe der deutschen Confutation 1572. entstanden, und wie konnte sie sich in so viele oben angeführte Schriften berühmter Theologen verbreiten? — Dieß glauben wir schon im Neust. theol. Journ. B. VIII. S. 443 ff. entdeckt zu haben *), und können uns um so mehr darüber hier, wo die Sache nur des Zusammenhangs wegen und für unsre spätern Leser zu wiederholen ist, kurz fassen, zumal da gegen jenen Aufsatz nichts eingewendet worden ist. Die ganze Sage von einer Ausgabe der deutschen Confutation 1572 scheint von einem Mißverstande einer Stelle in Joh. Müllers Augsp. Conf. 1630 herzurühren, welche Joh. Joachim Müller in seiner Historie der Evangel. Stände Protestation und Augsp. Conf. (Jena, 1705. 4.) falsch verstanden hat. — Joh. Müller schrieb

*) Dort findet man auch S. 442 die Vermuthung Bertram's, daß wohl die Brandenburgische Publication der Augsp. Conf. 1572. aus Verwechselung die Veranlassung zu der falschen Angabe gegeben haben möge. — Allein dieß ist sehr unwahrscheinlich. Wer sollte wohl die Augsp. Conf. mit ihrer Confutation verwechselt haben? —

nämlich in jener Ausgabe der A. C. (1630. 4.) in den Beilagen p. 60. n. XV. „Die Widerlegung „der A. C. gestellet von den München und Bäpst„schen Theologis — — hat man lange Zeit ver„borgen gehalten, endlich aber Anno 1572. her„ausgegeben, auch jetzo in der Prille des Evangel. „Augapfels, wiederholet.“ — In dieser Stelle wollte wohl Joh. Müller von der lateinischen Confutation verstanden seyn, welche Andreas Fabricius 1573. zuerst herausgegeben hat; denn er redet unbestimmt von einer lange Zeit verborgen gehaltenen, endlich aber herausgegebenen Confutation (ohne zu bestimmen, ob er das deutsche oder lateinische Concept meine); nur stehet durch einen Druck- oder Schreib- oder Gedächtniß-Fehler 1572. statt 1573. — Nun schrieb Joh. Joachim Müller in seiner Historie der Evangel. Stände Protestation S. 705. über die Confutation folgendes: „Völlige copia war damals (1530.) „nicht zu erlangen. Wiewohl selbige nachgehends ein „Bayrischer Rath, Andr. Fabricius, zu Cölln in lat. „Sprache durch den Druck publicirt, worauf sie Chy„träus ins Deutsche vertiren und seiner Hist. A. C. „einverleiben lassen. Das lateinische Exemplar findet „man sonst in Coelestino T. 3. p. 1. Doch trat „endlich nicht allein anno 1572. das eigentliche „deutsche Concept ans Licht, sondern es wurde „auch im Papistischen Buche, Brill auf den Evange„lischen Augapfel genannt, nicht weniger in einem an„dern unter dem Namen der Catholische Oculist und „Staarenstecher edirten Scripto anonymo wiederholet.“ — Bei der großen Uebereinstimmung des letzten Satzes: „Doch trat endlich ꝛc. ꝛc. mit der vorher angeführten Stelle aus Joh. Müller's A. C. wird es sehr wahrscheinlich, daß Joh. Joachim Müller diese Stelle vor Augen gehabt, aber falsch verstanden habe. Er ver-

stand nämlich bei Joh. Müller das: „endlich aber Anno 1572. herausgegeben" von dem deutschen Concept (wo Joh. Müller an das lateinische und dessen Ausgabe von Andr. Fabricius dachte); weil Joh. Müller sogleich hinzu setzte: „auch jetzt in der Brille des Ev. Augapfels wiederholet", wo aber nur die deutsche Uebersetzung stehet. Allein Joh. Müller wollte unbestimmt von der kathol. Confutation verstanden seyn, nicht gerade von einem bestimmten, deutschen oder lateinischen Texte derselben — So entstand nun ein Gewebe von Unrichtigkeiten bei Joh. Joachim Müller aus Mißverstande, daß 1572 das deutsche Concept der Confutation herausgekommen sey und zwar endlich einmal — nachdem schon Andr. Fabricius und Cölestin das lateinische in Druck gegeben hätten. — Also: nach 1573. und 1577. ist endlich einmal 1572. das deutsche Concept erschienen; — Welches Gewirre! Diese irrigen aus Mißverstand entstandenen Angaben pflanzten sich nun durch dieses in der Reformationsgeschichte sehr gepriesene Buch des Joh. Joach. Müllers auf die folgenden Theologen fort, welche, ohne weiter zu untersuchen, nur den Joh. Joach. Müller wörtlich abgeschrieben haben. Denn alle die Theologen des 18. Jahrhunderts, bey welchen diese literarische Sage stehet, haben später geschrieben, als Joh. Joach. Müller; die meisten erst 1750, und manche noch später. — Daher also die wunderliche Sage von einer schon 1572 herausgekommenen Ausgabe der deutschen Confutation!

Aber eine andere Frage ist noch zu beantworten übrig. „Enthalten vielleicht die ältern katholischen deutschen Ausgaben der Confutation, besonders die von 1598 und von 1629 den deutschen Urtext dieser Confutation, oder nur eine Ueber-

Digitized by Google

setzung des lateinischen Textes? Und giebt es überhaupt eine Ausgabe des deutschen Textes der Confutation vor der Müllerischen Ausgabe der Weberischen Abschrift derselben aus dem Mainzer Archiv?" — Es fehlte nicht an gelehrten Theologen, welche in den erwähnten alten Ausgaben von 1598 und 1629 (unter dem Titel: Brill auf den evangel. Augapfel; auch: Katholischer Oculist und Starenstecher) das deutsche Original der Confutation fanden, entweder als zuerst herausgekommen, oder als Nachdruck jener (erdichteten) Ausgaben von 1572. Hierher gehört Pfaff sowohl in seiner Introduct. in histor. theol. literar. T. III. p. 410. *), als auch in der Vorrede zu seiner Ausgabe der A. C. 1730. (vergl. S. 475. Anm.) In der Introd. historica zu seiner lateinischen Ausgabe der symbolischen Bücher (Tubing. 1730. 8.) Cap. III. §. 5. not. a. sagt Pfaff hingegen nur im Allgemeinen: „prodiit et germanice Moguntiae 1598. 4. itemque in der Brill etc. 1629." — Und J. G. Walch sagt sogar in s. Introd. in libr. eccl. Luth. symbol. (p. 219.) „Ex Pontificiorum ordine Andr. Fabri„cius, cuius harmoniam confess. supra adduximus; „huiusmodi scriptorum numerum augere voluit atque „hanc in rem edidit: Brill auf den Evangelischen Aug„apfel etc. MDCXXIX." In einer andern Stelle dieser Introd. in libr. Eccl. Luth. symbol. p. 416. hält er diese Ausgabe des deutschen Textes 1629. für einen

*) Pfaff's Worte sind: Nota hic — — 3) primam huius confutationis editionem eamque germanicam A. 1572. prodiisse, recusam postea et Moguntiae germanice 1598. 4. et alibi sub titulis: Brill auf den Evangelischen Augapfel, et der Catholische Oculist und Starenstecher, a. 1629. 1630.

Abdruck der ersten 1572. Seine Worte sind: Ex parte Romanensium in lingua germanica, prout ab auctoribus conscripta erat [confutatio] lucem adspexit anno MDLXXII recusa deinde in libro: Brill auf den evangel. Augapfel, inscripto, item in in alio: der catholische Oculist und Starenstecher dicto. — Joh. Casp. Funk aber verwechselte sogar in s. Reformations- und Augsp. Confessions-Historie (Ulm, 1750.) diese 1629 erschienene Brill auf den evangel. Augapfel mit der angeblichen Ausgabe der Confutation 1572. und sagt daher (S. 296.): „Endlich im J. 1572 ist das eigentliche deutsche Concept „in einem päbstlichen Buch, Brill auf den evangel. „Augapfel, und dann in einem andern, so den Titel „führte: Der katholische Oculist und Starenstecher, „herausgekommen." [Dieser katholische Oculist ist aber auch erst 1629. erschienen.] — Lauter Unrichtigkeiten, von berühmten Theologen! Lauter Verwirrungen! Ein großer Theil dieser sonderbaren literarischen Verirrungen rührt wohl daher, daß man sich durch den Titel der Ausgabe von 1629 täuschen ließ, als wenn diese durch den Andreas Fabricius entweder unmittelbar besorgt worden wäre, oder doch einen Abdruck des vorgeblich von demselben 1572 herausgegebenen deutschen Textes der Confutation enthielte *). Das

*) Der ganze Titel dieses seltenen Buches, den selbst Feuerlein und Riederer in der biblioth. symbol. nicht genau angegeben haben, ist eigentlich dieser: „Brill auf den Evangelischen Augapffel, „das ist: Richtige, beständige Ablehnung, „und in Gottes Wort wolgegründte Refutation deren in dem Aug-Apffel Augspurgischer Confession samptlicher gesetzter

Letztere ist schon durch die nächstvorhergegangene Untersuchung hinreichend widerlegt: es giebt keine Ausgabe, der deutschen Confutation von 1572., am wenigsten eine von Fabricius selbst besorgte; denn im folgenden Jahre 1573 weiß dieser in der praef. zu seiner Harmonia A. C. kein Wort davon. — Allein das Erstere ist eben so falsch. Andreas Fabricius war schon 1581 gestorben*); er kann also nicht der Herausgeber

---

„Articul, Dero Röm. Kayſ. Majeſt. Carolo V. „vnd den Catholiſchen Ständen in Anno 30. „vnd respective 52. zu Augſpurg auff ge„dachte Confeſſion vnd Dero zu wohlgegrün„dten Refutation, auf alle Articul gerich„tet, von den Catholiſchen Theologis vber„geben, darinnen neben anderm zu ſehen, „was die Kayſerliche Majeſtät und die Ca„tholiſchen Stände dazumal von ſolcher „Confeſſion gehalten. Durch Andream Fa„bricium. Gedruckt im Jahr nach Chriſti „Geburt M DC XXIX." in 4. — Der sonderbare Titel: Brill auf den Evangeliſchen Augapffel kommt bekanntlich daher, weil die Augſp. Confeſſion von den damaligen Sächsischen Theologen in ihrer gegen die boshaften Verläumdungen der Dillingiſchen Jesuiten und andrer katholischen Schriftſteller 1628. herausgegebenen Nothwendigen Vertheidigung ꝛc. ꝛc. der Evangeliſche Augapfel genannt wurde. Daher bezogen sich alle damals gewechselten Streitschriften, deren sehr läppisch klingende Titel man bei Salig (Hiſt. d. Augſp. Conf. Th. I. S. 782 ff.) oder in Feuerlein's bibliothec. symb. (ed. Riederer. p. 133 sqq.) finden kann, auf den Augapfel oder auf die Brille. —

c) Darin stimmen alle diejenigen überein, bei denen wir Nachrichten von diesem Andreas Fabricius finden; z. B. Aubert Miräus in Scriptor. Sec. XVI.

der erst 1629 erschienenen Brill auf den evangelischen Augapfel seyn. Die Dillinger Jesuiten, unter denen sich hauptsächlich Forer und Tanner durch polemischen Eifer damals auszeichneten und deren große Geschäftigkeit zu Unterdrückung der evangelischen Kirche aus der Geschichte jener traurigen Periode bekannt genug ist, entlehnen nur diesen Namen des Andreas

---

et XVII. ed Fabric. p. 214. Jo. Alb. Fabricius in Centuria I. Fabriciorum p. 3. (wo auch auf den Valerius Andreas in s. Bibliotheca, und auf Franz Sweert in Athenis Belgicis verwiesen wird), und Joh. Fabricius in historia biblioth. Fabricianae, T. VI. p. 460. — Er war von Lüttich gebürtig und hatte daher den Zunamen Leodius, studierte zu Ingolstadt, wo sein Bruder Gottfried Professor war, wurde Doctor Theol. zu Löwen, und darauf durch den bekannten Cardinal Otto von Truchseß, Bischof zu Augsburg, nach Rom berufen, wo er 6 Jahre eine Rednerstelle bei P. Pius V. bekleidete. Alsdann wurde er bei Herzog Albert von Baiern Instruktor des Prinzen Ernst, des nachherigen Bischofs von Freysingen. Dadurch erhielt er die ansehnliche Propstei in Alt-Oettingen. Er ist auch bekannt durch das Stuttgardische Colloquium mit Jakob Andreä, den 29. Apr. 1571. Außer der Harmonia A. C. (welche die Spanische Unwissenheit im Index Madrit. libror. prohibitor. 1667., wahrscheinlich durch den bloßen Titel: Harmonia etc. verleitet, einem Lutherischen Theologen Fabilius von Lüttich beilegte) hat er noch neben andern kleinern Schriften den Römischen Katechismus in einer andern Form, Antw. 1574. auf Veranlassung des Herz. Albert von Baiern herausgegeben. — Da wir so viel von dem Andr. Fabricius und seiner Harmon. A. C. in Beziehung auf die Confutation zu reden hatten, so werden diese kurze Notizen von seinem Leben unsern Lesern nicht unangenehm seyn. —

Fabricius bei der Herausgabe der Brill aus der Mainzer Ausgabe der Confutation von 1598 *), wovon sie ohnehin in ihrer Brill auf den ev. Augapfel nur einen neuen Abdruck lieferten. Freilich ist der Titel der Schrift: Refutation — — durch Andream Fabricium, sehr verführerisch; aber die Dillinger Jesuiten, die ohnehin dem damaligen Publikum so viel Blendwerk vormachten, konnten sich immer damit ausreden, daß doch durch Andreas Fabricius das lateinische Original, wovon sie hier eine deutsche Uebersetzung geliefert hätten, in seiner Harmon. A. C. 1573. herausgegeben worden wäre. Und in der That machten es nachher die Evangelischen auch nicht besser; sie parodirten diesen Andr. Fabricium redivivum, und ließen noch in demselben Jahre 1629 auf gleiche Weise auch den Melanchthon wieder aufleben. Denn so wie die

*) Der vollständige Titel dieser höchst seltenen Mainzer Ausgabe ist: „Röm. Kayſ. May. Weyland Caroli V. höchſtſeligſter Gedächtnuß, vnd der Catholiſchen Fürſten ꝛc. Antwort auff die Articul Augſpurgiſcher Confeſſion, Etwa in Latein beſchrieben durch Andream Fabricium Leodium, Jetzund aber in Deutſcher Spraach verfertiget. Cum Licentia Superiorum. Gedruckt in der Chur Fürſtlichen Statt Mainz, durch Iohannem Albinum, in Verlegung Nicolai Steinii. Anno Christi CIↃ.IↃ.IIC.“ — Schon der Ausdruck auf dem Titel: „Etwa (ehedem) in Latein beſchrieben durch Andr. Fabricium Leod.“ lehrt es, noch deutlicher aber die Vorrede, daß nicht die Ueberſetzung von dem Andr. Fabricius herrühre, noch weniger, daß Andr. Fabricius das deutsche Original der Confutation hier geliefert habe, sondern daß diese deutsche Ueberſetzung genau nach dem lateiniſchen Text der Confutation in Fabricii harmonia A. C. gemacht worden ſey. —

Jesuiten in der Brill auf den Evangel. Augapfel die Confutation deutsch wieder abdrucken ließen und den Namen des Andr. Fabricius auf den Titel setzten, weil dieser zuerst die Confutation herausgegeben hatte: eben so ließen jetzt die Evangelischen die Apologie der A. C. gegen jene Confutation unter dem Titel: „Evangelischen Augapfels Brillenbutzer.“ als Replik auf jenen neuen Abdruck der Confutation gleichfalls wieder abdrucken und setzten den Namen des Phil. Melanchthon, gleichsam als Verfassers und Herausgebers der neuen Schrift, nicht minder auf den Titel, weil er diese Apologie 1531 abgefaßt und herausgegeben hatte*).

*) Der vollständige Titel dieses neuen Abdrucks der Apologie der A. C. ist: „Evangelischen Augapfels Brillen Butzer, das ist Apologia und Schutzschrift der „Augspurgischen Confession, darinnen der Päpstischen „Theologen und Mönche Ableynung, in welcher sie die „Augspurgische Confession, als dieselbe Anno 1530. der „Röm. Kayſ. Majest Carolo V. vbergeben worden, zu „widerlegen vermeynt, vnd dieselbe anjetzo dem Evangelischen Aug Apffel, vnter dem Namen einer Brillen, „entgegengesetzet, aus dem einigen hellen und wahren „Wort Gottes richtig vnd gründlich widerleget ist, „durch Philippum Melanchthonem. Im „Jahr Erhalte Vns Herr bei deinem einigen VVahren VVort (d. i. 1629) Cum privilegio. Leipzig, „Gedruckt bey Gregorio Ritzsch. Vnd bey Zachariae „Schürers Erben zu finden.“ — Doch um allem möglichen Verdacht und Widerspruch vorzubeugen (obgleich schon die übereinstimmenden Zeugnisse eines J. G. Walchs, Salig's, Feuerlein's u. a. dafür bürgen möchten, daß es eine solche Ausgabe gebe, wo der Brillen-Butzer dem Melanchthon auf dem Titel zugeschrieben wird, welches wir auch selbst aus eigner Ansicht dieser Ausgabe bezeugen können), müssen wir noch bemerken, daß es auch eine andre Ausgabe von diesem Brillen-Butzer gebe, und zwar von demselben

so wie Andreas Fabricius die Confutation in seiner Harmonia A. C. 1573. —

So wenig aber die deutsche Ausgabe der Confutation in der Brill auf den evangel. Augapfel 1629 von dem Andr. Fabricius herrührt, sondern von den Dillingischen Jesuiten; eben so wenig enthält sie den deutschen Urtext der Confutation, so wie dieser auf dem Reichstage 1530. vorgelesen worden. Sie stimmt mit der 1598 zu Mainz herausgekommenen deutschen Ausgabe der Confutation wörtlich überein *), und

---

Jahre 1629, in welcher auf dem Titel die Worte: durch Philippum Melanchthonem, fehlen, und dafür folgendes eingerückt ist: „Gott zu Ehren, der „Euangelischen Warheit zu stewer allen eyferigen, „Euangelischen Christen zu beständiger Bekanntnuß, „und dem auf Päbstischer seyten jüngst wider den „Euangelischen Augapffel außgesprengten KalbsAug vnd „Brillen entgegen vnd in Druck verfertiget, durch „die hierzu verordnete Euangelische Theo„logen." — Unten aber stehet statt cum privilegio, Leiptia ꝛc. ꝛc. „Erstlich gedruckt zu Leipzig, Bey Gre„gorio Ritsch, in Verlegung Zacharie Schürers Er„ben." — Diese Bemerkung der andern Ausgabe schien mir um so weniger überflüssig zu seyn, da man ihre Anzahl bei den oben genannten Theologen Walch, Salig, Feuerlein, Niederer u. a. vergeblich sucht. Ich besitze aber selbst eine solche Ausgabe.

*) Dieß konnte ich in den Litterarischen Blättern (a. a. O.) bei Ermangelung des eigenen Augenscheins bloß auf die Versicherung des sel. Bertram's (in s. litter Abhandlungen St. 4. S. 119 u. 129, wo man auch eine kleine Probe und Vergleichung der verschiedenen deutschen Uebersetzungen der Confutation antrift), und des sel. OC. Weber's (in s. kritischen

dieſe Mainzer Ausgabe enthält ſelbſt nur eine Ueberſetzung aus dem lateiniſchen Texte bei Andr. Fabricius, und nicht den deutſchen Originaltext. Eine Probe von beiden deutſchen Ausgaben wird hinreichen, auch unſre Leſer von ihrer wörtlichen Uebereinſtimmung zu überzeugen, die ganz natürliche, obgleich nicht große Differenz der Orthographie abgerechnet. Wir nehmen dazu die katholiſche Antwort auf den 10. Artikel der Augſp. Conf.

Text der Mainzer Ausg. von 1598.	Text der Brill von 1629.
Von deß Herren Abendmahl.	Von deß Herren Abendmal.
Der zehende Articul der Confeſſion wirdt für recht angenommen, ſo fern ſie beſtändig glauben, daß inn der Conſecration wahr-	Der zehende Articul der Confeſſion wird für recht angenommen ſo ferrn ſie beſtändig glauben, daß in der Conſecration wahr-

Geſchichte der A. C. Th. II. S. 442.) annehmen, obgleich bei der bekannten Genauigkeit beider mit ziemlicher Zuverläſſigkeit. Jetzt aber, da ich beide Bücher, die ſeltene Brill auf den evangel. Augapfel, von 1629. und die noch weit ſeltenere Mainzer Ausgabe der Confutation von 1598 ſelbſt beſitze, und beide mit einander verglichen habe, kann ich deſto zuverſichtlicher ihre wörtliche Uebereinſtimmung behaupten. —

Digitized by Google

Text der Mainzer Ausg. von 1598.

hafftig der lebendige vnnd weſentliche Chriſtus, ſowol vnder der Geſtalt deß Brots, als deß Kelchs gegenwertig vnd genoſſen wirdt. Dann Chriſtus einmahl von todten erſtanden, forthin nicht ſtirbt. Rom. 6. Kan auch weder zertrennt noch zertheilt werden. Darumb ſollten ſie ja lieber der Kirchen folgen, weder etlichen Verführern. Daß aber durch das Allmächtige Wort Gottes, in der Conſecrirung der Euchariſty, die Subſtantz deß Brots in den Leib Chriſti verändert werde, iſt in dem allgemeinen Concilio beſchloſſen worden, c. firmiter. de Summa Trinit. et fide Catholica. Darumb verdammen ſie billich die Capharnaiten, ſo die

Text der Brill von 1629.

hafftig der lebendige vnd weſentliche Chriſtus, ſo wol vnder der Geſtalt deß Brots, als deß Kelchs gegenwärtig genoſſen wirdt. Dann Chriſtus einmal von Todten erſtanden, forthin nicht ſtirbt. Rom. 6. Kan auch weder zertrennt noch zertheylt werden. Darumb ſollen ſie ja lieber der Kirchen folgen, weder etlichen Verführern. Daß aber durch das Allmächtige Wort Gottes, in der Conſecrirung der Euchariſty, die Subſtantz des Brods in den Leib Chriſti verändert werde, iſt in dem allgemeinen Concilio beſchloſſen worden, c. firmiter. de summa Trinit. et fide Catholica. Darumb verdammen ſie billich die Capharnaiten, ſo die

Digitized by Google

Text der Mainzer Ausg. von 1598.	Text der Brill von 1629.
Warheit deß Leibs vnd Bluts vnſers Herrn Jeſu Chriſti in der Euchariſty verläugnen. —	Warheit deß Leibs vnnd Bluts vnſers Herrn Jeſu Chriſti in der Euchariſty verläugnen. —

Nach einer ſolchen Probe bedarf es wohl keines weitern Beweiſes *), daß die Dillinger Jeſuiten ihre Brill auf den evangeliſchen Augapfel 1629. wörtlich von der Mainzer Ausgabe der Confutation 1598. haben abdrucken laſſen. Und dieſe wörtliche Uebereinſtimmung erſtreckt ſich ſogar auf offenbare Schreib- oder Druckfehler. Man vergleiche nur den Anfang der Confutation drs Art. XX. „In Atticulo XX., qui non tam continet confessionem Principum ac civitatum, quam excusationem concionatorum.“ Dafür ſtehet in der Mainzer Ueberſetzung: In dem 20. Art., wel-

*) Wohl auch nicht für Hrn. Hofr. Mayer in Erlangen, welcher in den Litter. Blättern zwar zugab, daß die Mainzer Ausgabe eine bloße Ueberſetzung aus dem Lateiniſchen Texte der Confutation bey Andr. Fabricius ſey, aber doch behauptete, daß die Brill auf den evang. Augapfel 1629 den ächten deutſchen Originaltext der Confutation enthalte; ohne freilich die Mainzer Ausgabe geſehen und mit der Brill verglichen zu haben. —

Digitized by Google

cher sowol die Bekanntnuß der Fürsten und Städten, als die Entschuldigung der Predicanten in sich hält ꝛc. Hier ist offenbar das nicht vor dem sowol ausgelassen (non tam — nicht sowohl — als). Aber die Dillingische Ausgabe in der Brill wiederholt treulich diesen Druckfehler: „sowol die Bekanntnuß — — als ꝛc. — Diese Mainzer Ausgabe liefert aber eine bloße Uebersetzung aus dem lateinischen Texte in Andr. Fabricii Harmonia A. C. Ihr Verfasser ist nicht angegeben, und kann vielleicht überhaupt nicht mit Zuverlässigkeit ausgemittelt werden*). Daß sie aber eine bloße Ue-

*) M. Bertram vermuthete zwar in s. litterarischen Abhandl. St. 4. S. 118 f. Anm. daß diese Uebersetzung vom Warmund Val zum Voldrerthurn herrühre, welcher auch Hoffmeister's Iudicium de articulis Conf. Aug. ins Deutsche übersetzt hat. Er schließt dieß aus der Vorrede zu der Mainzer Uebersetzung, worin es heißt: „Fabricii Leod. Harmon. „A. C. sey schon vor etlichen Jahren von einem vornehmen Theologo größtentheils ins Deutsche „übersetzt, aber noch nicht gedruckt worden, weil aber „im vorigen Jahre (1597) ohne desselben Wissen Ioh. Hoffmeisteri iudicium (welches ebenfalls in „Fabricii Harm. A C. wieder abgedruckt worden war) „in einer deutschen Uebersetzung besonders erschienen sey, so wäre dießmal für gut angesehen worden, „Car V. Antwort ebenfalls in deutscher Sprache in den „Druck zu geben.“ — Sollen diese Worte der Vorrede etwas beweisen, so muß vorausgesetzt werden, daß der vornehme Theologus eben der Warmund Val zum Voldrerthurn sey, ohne dessen Willen man seine Uebersetzung des Hoffmeisterischen Iudicii herausgegeben habe: da nun aber ein Stück der Harm. A, C. im Deutschen erschienen sey, so wäre es überflüssig, jetzt noch die ganze Harm. A. C. in einer deutschen Uebersetzung zu liefern; es erscheint also jetzt nur die Hauptschrift, die Confutatio A. C. —

bersetzung aus dem Lateinischen enthalte, lehrt schon der in der Anm. S. 500 vollständig angegebene Titel in den Worten: „Etwa [ehedem] in Latein beschrie-

---

So muß auch Bertram diese Worte verstanden haben, um jenen Schluß, daß Warmund Vgl z. Voldrerthurn der Uebersetzer sey, daraus zu ziehen. Und da ich im Uebrigen den sel. Bertram sehr zuverläßig fand, und weder die deutsche Confutation von 1598, noch die Uebersetzung des Hoffmeisterischen Iudicii von 1597 selbst besaß, so trat ich in den Nürnbergischen Litterarischen Blättern (1803. N. VII.) ohne Bedenken bei; und Hr. Rect. Müller folgte mir in dieser Angabe in s. Prolegg. p. LXII. — Allein da ich nun beide seltene Schriften, die deutsche Uebersetzung des Hoffmeisterischen Iudicii von 1597 und die Mainzer Ausg. der Confutation von 1598 selbst besitze, so muß ich dieser Angabe und diesem Schlusse des sel. Bertram's geradezu widersprechen. Bertram hätte gar nicht so schließen können, wenn er die Vglische Uebersetzung des Hofmeisterischen Iudicii vor Augen gehabt und die Vorrede gelesen hätte. — Der Warmund Vgl zum Voldrerthurn war gar kein Theologus, noch weniger ein vornehmer; sondern, wie er selbst auf dem Titel seiner Uebersetzung des Hofmeisterischen Iudicii angiebt, Tyrolischer Cammerschreiberamtsverwalter zu Inspruck. Die Uebersetzung ist auch nicht ohne sein Vorwissen in den Druck gegeben worden; sondern er hat, wie man aus der vorgesetzten Dedication an den damaligen Bischof von Constanz ganz deutlich sieht, seine schon 1574 gemachte Uebersetzung auf Verlangen selbst drucken lassen. Auch stehet in der Dedication und Vorrede kein Wort davon, daß W. Vgl Fabricii Harmon. A. C. gelesen und übersetzt habe; sondern nur, daß er Hofmeisteri Iudicium, welches zu Mainz 1559 in 8. herausgekommen, 1774 zu Newsal in Ungarn zu seiner Recreation durchgelesen und exercitii causa ins Deutsche übersetzt habe. Endlich

„ben durch Andr. Fabricium, Leodium. Jetzund „aber in teutscher Spraach verfertiget.“ — Noch mehr aber erhellt dieß aus der Vorrede. Es wird nämlich darin gemeldet (S. 4.), daß des Andr. Fabricii, Leod. Harm. Aug. Conf. schon vor etlichen Jahren von einem vornehmen Theologen in das Deutsche übersetzt, aber noch nicht gedruckt worden sey. Weil aber ohne dessen Wissen Io. Hofmeisteri iudicium (welches einen Theil der Harm. A. C. ausmacht) allein in deutscher Sprache erschienen sey *), so wäre es für gut angesehen worden, jetzt auch die Confutation selbst in deutscher Sprache ausgehen zu lassen. Wahrscheinlich ist der Sinn dieser: Eigentlich hätte jener vornehme

---

findet sich auch keine Spur, daß er die Confutation ebenfalls übersetzen wolle. — Der in der Vorrede der Mainzer Uebersetzung der Confutation gemeldete vornehme Theologus muß also ein ganz andrer gewesen seyn, als der Tyrolische Cammerschreiber Ygl. Noch zur Zeit aber ist er ganz unbekannt, und möchte wohl auch schwer auszumitteln seyn. — Uebrigens lasse ich den wahren Sinn der von Bertram falsch verstandenen Worte der Vorrede der Mainzer Ausgabe sogleich oben im Texte folgen. —

*) Der Titel der Uibersetzung ist: Iudicium de articulis A. C. Das ist, Was zu halten sey von den Artickeln der Glaubens-Confession, welche im jahr nach Chr. G. 1530 der Röm. Keys. Mayest. von den Protestierenden Ständen zu Ayasburg vbergeben worden ist — — — In Lateinischer Sprach geschrieben durch den Ehrwürdigen Herren Johann Hofmeister, Augustiner Ordens zu Colmar. Vnd vertentscht durch den Edlen, Vesten Wargmunden Ygl zum Voldrerthurn, Röm. Keys. Mayest. ꝛc. Tyrolischen Cammerschreiberamts-Verwalter. Gedruckt zu Costantz am Bodensee, durch Nicolaum. Kalt. M. D. XCVII. in 4.

Digitized by Google

Theolog seine deutsche Uebersetzung der ganzen Harm. A. C. liefern wollen; da aber ein Theil davon, nämlich Joh. Hofmeister's iudicium, ohne sein Wissen bereits (1597, also ein Jahr vorher) durch einen Andern (nämlich Warmund Ygl zum Voldrerthurn) einzeln übersetzt worden sey, so gebe man zwar jetzt den Plan auf, die ganze, schon verfertigte deutsche Uebersetzung der Fabricischen Harm. A. C. in Druck zu geben; aber man eile um so mehr, den wichtigsten Theil dieser Harm. A. C., nämlich die Confutation der A. C. aus jener Uebersetzung herauszugeben. — Nach diesem Zusammenhange und nach dieser Erläuterung aus der Vorrede liefert also diese Ausgabe offenbar nur eine deutsche Uebersetzung. Am deutlichsten aber lehrt es nun der Augenschein, wenn man diese Mainzer Ausgabe der Confutation (wovon, wie oben erwiesen worden, die Brille auf den Ev. A. ein bloßer Abdruck ist) mit der Weberischen Abschrift der deutschen Confutation im Mainzer Archiv, nach der Müllerischen Ausgabe, vergleicht, daß beide ganz verschieden sind, und nichts weniger, als einerley deutschen Text enthalten. Eine kleine Probe, wozu wir, der Gleichheit wegen, wieder den 10. Artikel der A. C. wählen*), mag auch unsre Leser davon überzeugen. Wir fügen aber zugleich den lateinischen Text nach Fabricius bei, mit den Varianten, sowohl aus der besten Ausgabe

*) In den Litter. Blättern mußten wir andre Proben aus Weber's kritischer Geschichte der A. C. und aus Bertram's Abhandl. von catholischen Confutationen entlehnen, weil wir weder die Mainzer Ausgabe selbst besaßen, noch auch damals die Weberische Abschrift in extenso abgedruckt war. Wir konnten also nur die Fragmente bei Weber und Bertram benutzen und unter einander vergleichen. —

Digitized by Google

der lateinischen Confutation, der Chyträischen, als auch aus der Pflugischen Abschrift nach der Müllerischen Ausgabe, damit man über das Verhältniß beider Uebersetzungen, der Originalversion und der Mainzischen, zum lateinischen Urterte desto sicherer urtheilen könne. Man wird leicht einsehen, daß beide Uebersetzungen einen ganz verschiedenen Charakter haben; die Mainzische hält sich streng an den Buchstaben des lateinischen Textes bei Fabricius, wo sie nicht der Kürze wegen die Sätze des lateinischen Textes zusammenzieht (wie dieß gerade der Fall bei dem 10. Artikel ist); die Urversion hingegen ist freier und weitschweifiger; sie faßt immer nur den Hauptgedanken des lateinischen Textes auf, und überträgt alsdann diesen in das Deutsche, ohne sich an die lateinische Wortfolge und Construction zu binden. Doch ist sie sich auch hierin nicht ganz gleich; nur ist dieß ihr herrschender Charakter. —

Digitized by Google

Lateinischer Text bei Fabriz.

De coena Domini.

Decimus articulus in verbis nihil offendit [1]), quando fatetur [2]), in Eucharistia post consecrationem legitime factam corpus et sanguinem Christi substantialiter [3]) et vere adesse, si modo credat [4]) sub qualibet specie integrum Christum adesse, ut non minus sit sanguis Christi sub specie panis

Text der Mainzer Ueberſetzung.

Von deß Herren Abendmahl.

Der zehende Articul der Confeſſion wirdt für recht angenommen, ſo fern ſie beſtändig glauben, daß inn der Conſecration wahrhaftig der lebendige und weſentliche Chriſtus, ſowol vnder der Geſtalt des Brots, als

1) Pflug: „Ille articulus — offendit C. M.“ Die C. M. und die Principes im Folgenden ſind aber auf Befehl des Kaiſers, wie ſchon oben bemerkt worden, in der letzten Reviſion ausgeſtrichen worden.

2) Pflug: quando Principes fatentur.

3) Pflug: „praesentialiter.“ Zu größerer Deutlichkeit iſt wohl dieſes praeſentialiter in substantialiter verändert worden.

4) Chytr. „credant.“ So muß es auch heißen. Credat iſt

Deutscher Urtext aus dem Mainzer Archiv.

Der zehend Artikl wie der mit Worten fürbracht ist, hat nichts schedlichs, das zu verwerffen sey, dan sie bekennen, das in dem sacrament nach ordentlicher Consecration wesentlich und warlich zugegen sey der Leib und das Bluet Christi; solchs aber doch mit diesem Anhang zugelassen werden mag, das die Fürsten glauben, das under gedachter Gestallt in sonderhait gegenwärtig sey der gantz Christus, und nit minder sey das Bluet Christi nach und mit volgender Weiße under der Gestalt des Brots, gleicher Weiß als Er ist

wohl bloßer Druckfehler bei Fabriz, vielleicht auch nur in der 2. Ausg 1587. (die ich vor mir liegen habe). Müller citirt bei Credant auch den Fabriz. Pflug: „si modo Principes credent.“ —

Lateiniſcher Text bei Fabriz.	Text der Mainzer Ueberſetzung.
per concomitantiam, quam[5] eſt ſub ſpecie vini, et e diuerſo[6]. Alio qui in Euchariſtia corpus Chriſti eſſet mortuum et exſangue[7], contra S. Paulum: Qui[8] Chriſtus reſurgens ex mortuis, amplius[9] non moritur. Rom. 6.[10]	des Kelchs gegenwärtig vnd genoſſen wird. Dann Chriſtus einmal von todten erſtanden, forthin nicht ſtirbt. Rom. 6. Kann auch weder zertrennt noch zertheilt werden.

5) Pflug „sicut“ Dieß iſt wegen des vorhergehenden non minus in quam verändert worden, obgleich auch sicut einen guten Sinn giebt.

6) Dieſe Worte: „et e diuerso“ fehlen in dem Pflugiſchen Mſct. Sie ſind alſo bei der letzten Reviſion zugeſetzt worden. Daß ſie aber kein ſpäterer Zuſatz von Fabriz ſind, ſieht man nicht nur aus dem Chyträiſchen Abdruck, ſondern auch aus dem deutſchen Urtext: „und herwieder.“

7) Die Worte: „et exsangue“ ſind auch erſt hinzugeſetzt worden; ſie fehlen in MS. Pflug.

8) Dieſes qui ſcheint Druckfehler zu ſeyn; denn Chytr. und Pflug haben quia. Phil. Müller hat auch qui, ſetzt aber „ait“ hinzu, wo alsdann qui auf Paulus

under der Gestalt des Weins, und herwieder. Dan sunst in dem Sacrament were der Leib Christi thod und on Bluet, wider das so Paulus geschrieben hat zu den Römern am sechsten. Christus ist erstanden von den Thodten, und hinfür stirbt er nit mehr.

gehet und einen leichten Sinn giebt. Woher er aber wohl diese Lesart haben mochte? Oder ist es wohl gar bloße Conjectur?

9) Pflug: „iam.“ Aber Chytr. hat auch amplius. So scheint das iam corrigirt worden zu seyn. Die neuere Vulgata hat zwar auch iam; aber Erasmus schon amplius. So auch der deutsche Urtext: „Hin für stirbt er nit mehr.“

10) Diese Citation „Röm. 6.“ fehlt bei Pflug. Sie scheint also bei der Revision hinzugesetzt worden zu seyn. —

Digitized by Google

Lateiniſcher Text bei Fabriz.

Adiicitur[11]) vnum, tanquam ad illius confessionis[12]) valde neceſſarium, vt credant Eccleſiae potius, quam nonnullis aliter male docentibus[13]), omnipotenti verbo Dei in consecratione Euchariſtiae ſubſtantiam panis[14]) in corpus Chriſti mutari: ita enim in Con-

Text der Mainzer Ueberſetzung.

Darumb ſollten ſie ja lieber der Kirchen folgen, weder etlichen Verführern. Daß aber durch das allmächtige Wort Gottes in der Conſecrirung der Euchariſty die Subſtantz deß Brots in den Leib Chriſti verändert werde, iſt in dem allgemeinen Concilio

11) Pflug: „Adiicit C. M.“ — S. oben n. 1.

12) Hier iſt durch einen Schreib- oder Druckfehler „articulum“ ausgelaſſen. Sowohl bei Pflug als bei Chytraeus lautet der Satz einſtimmig: tanquam ad huius confessionis articulum.“

13) Bei Pflug ſtehet erſt nach credant — „Principes“, wie gewöhnlich. Dann aber fehlt dort der Satz: „Ecclesiae potius, quam nonnullis aliter male docentibus.“ Da aber doch dieſe Worte auch bei Chytr ſtehen, und eben ſo in dem deutſchen Urterte befindlich ſind: ſo iſt daraus mit Grunde zu ſchließen, daß dieſe Worte bei der letzten Reviſion mit einem gehäſſigen Seitenblick auf die Zwinglianer und die Confessio tetrapolitana noch hinzugeſetzt worden ſeyen. —

14) Für substantiam panis ſteht bei Pflug ſchlechtweg; pa-

Deutscher Urtext aus dem Mainzer Archiv.

Es wirdet auch billich hier in dieses Artikels Bekantnuß als vest notwendig zugethan, das die Fürsten pillicher Weiß mher der gemeinen Kirchen, dan etlichen die nit woll und recht leren, glauben sollen, nemlich das durch das allmechtig Gottes Wort und Consecrirung des Sacraments die Substantz des Brots in den Leib Christi verwandelt werde, wie den vorlängst in ei-

nem.“ Aber auch der deutsche Urtext hat Substanz des Brots. Also ist auch zu größerer Deutlichkeit panem bei der Revision in substantiam panis verändert worden. —

Digitized by Google

Lateinischer Text bei Fabriz.	Text der Mainzer Uebersetzung.
eilio generali definitum est. c. Firmiter de summa tri.[15]) et fide Catholica. Laudantur itaque[16]), quod[17]) Capharnaitas[18]), veritatem corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi[19]) in Eucharistia negantes, damnant[20]). —	beschlossen worden, c. firmiter. de summa Trinit. et fide catholica. Darumb verdammen sie billich die Capharnaiten, so die Wahrheit des Leibs vnd Bluts vnsers Herrn Jesu Christi in der Eucharisty verläugnen.

15) Statt: de summa trin. stehet bei Chytr. „de San. Trin.“ Dieß soll wohl heißen: de Sancta Trin. Allein dieß ist ein Schreib- oder Druckfehler. Nicht nur stimmen Fabriz, Pflug und der deutsche Urtext in der Lesart: summa Trin. überein; sondern dieß ist auch die wahre Aufschrift Tit. I. L. I. Decretal. Gregor. IX. worauf hier gezielt wird. Das angeführte Concil. gener. ist nämlich das Concil. Lateran. a. 1215. unter dem P. Innocent. III. Und die angedeutete Stelle stehet Tit. I. L. I. Decretal. capit. I. § 3. Das Kap. fängt mit Firmiter an. Kunstmäßig sollte die Stelle so allegirt seyn: cap. I. X. de summa trin. et fid. cathol. — In dem deutschen Urtext ist die Stelle falsch citirt: „im Canone Firmiter“; denn das Decretum Gratiani hat wohl canones; aber die Decretale haben capitula. Die allegirte Stelle stehet aber nicht in dem Decreto Gratiani, sondern in den Decretal. Gregor. IX.

16) Pflug: „Laudat itaque C. M. in hoc Principes.“ S. oben n. 1.

Digitized by Google

nem gemeinen Concilio entschlossen und entschieden ist im Canone: Firmiter de summa Trinitate et fide catholica. Es werdent auch hir die Fürsten billichen gelobt, das sie die Jenen, so Capharnaiter mochten genant werden, welche die Wahrheit und Gegenwärtikait des Leibs und Bluets unsers Herrn Jesu Ehristi im Sacrament des Altars dieser Zeit verleuchnen, auch verwerffen und für verdampt haben wellen.

---

17) Chytr. „qui" statt quod. Dieß ist auch die bessere Lesart, aber wohl erst per emendationem entstanden. Das quod, das sich bei Pflug auf Principes beziehet, scheint bei der Revision, wenigstens in einigen Exemplaren, stehen geblieben zu seyn.

18) Pflug et Chytr. „Capernaitas." — Aber auch der deutsche Urtext hat: Capharnaitas.

19) Pflug hat bloß „anguinis Christi" Diese kürzere Lesart ist wohl bei der Revision in die größere: „sanguinis Domini nostri Iesu Christi" verwandelt worden; denn darin stimmen Chytraeus, Fabric. und der deutsche Urtext überein.

20) Pflug MS. hat nach „damnant" noch den Zusatz: et ex eorum dominiis eiiciunt et repellunt." — Allein dieß mißfiel wohl dem Kaiser, und wurde daher auf seinen Befehl bei der Revision weggestrichen. Deßwegen fehlt der Zusatz bei Fabric. Chytr. und im deutschen Urtext.—

Zu stärkerer Bekräftigung unsers oben abgegebenen Urtheils über den ganz verschiedenen Charakter dieser beiden deutschen Uebersetzungen des lateinischen Originals der Confutation mag noch die Confutation des 3. Artikels der A. C. als Beleg dienen, welche wir, weil sie kurz ist, ganz beifügen.

Lateinischer Text bei Fabriz.	Text der Mainzer Uebersetzung.
De incarnatione Verbi [1]).	Von der Menschwerdung des Worts.
In tertio Articulo nihil est, quod [2]) offendat, cum tota confessio [3]) cum symbolo Apostolorum et	In dem dritten Artieul wirdt nichts widerwertigs oder sträfflichs gefunden, sintemal diese gantze Confeßion vnd Bekanntnuß mit dem Apostolischen Glauben vnd der rech=

1) Pflug: de symbolo Apostolorum. Dieß ist mit Recht nach der A. C., worin dieser Artikel die Aufschrift hat: de incarnatione verbi, bei der Revision verbessert worden.

2) Pflug: quod Confessio Principum C. M. offendat. — Wie gewöhnlich.

3) Pflug: tota ferme confessio. Das ferme ist bey

Deutscher Urtext aus dem Mainzer Urtext.

In dem dritten Artickel ist nichts, das zu verwerffen sey, denn die gantz Bekantnus sich vergleicht mit dem glauben, so man Symbolum Apostolorum nennet, dergleichen mit der rechten Regel unsers heiligen

der Revision weggestrichen werden; es fehlt bei Fabric. und Chytr. Cochläus selbst gestand in s. Philipp. omnia pia, vera et catholica esse in hoc artic. A. C.

Lateiniſchee Text bei Fabriz.	Text der Mainzer Ueberſetzung.
cum certa[4]) fidei regula conueniat: Filium Dei scilicet[5]) eſſe incarnatum, humanam naturam aſsumpſiſse[6]) in vnitate[7]) personae, natum ex Maria virgine, vere paſsum, crucifixum, mortuum, deſcendiſse[8]) ad inferos, resurrexiſse tertia die et adscendisse ad coelos, sedereque[9]) ad dexteram patris[10]). —	ten, gewiſſen Regul vnd Richtſchnur deß Glaubens vbereynſtimmet: daß nemblich der Sohn Gottes ſey Menſch worden, habe die Menſchliche Natur an ſich genommen, in Einigkeit der Perſon, geboren auß Maria, der heiligen Jungfrawen, hab gelitten, ſey gekreutziget worden, geſtorben, niedergefahren zur Hellen, am dritten Tag auffgefahren gen Himmel, ſitzet zur rechten Gottes, deß Himmliſchen Vatters. —

4) Pflug et Chvtr. haben recta; ſo auch der deutſche Text. Die Mainz. Ueberſ. verbindet beides: rechte, gewiſſe Regul ꝛc. Iſt das Zufall? oder hat der Mainzer Ueberſetzer nebenher auch Chytraei Ausgabe verglichen? — Eine vollſtändigere Vergleichung, als ich anſtellen kann, könnte vielleicht hier Licht geben. —

Digitized by Google

Deutscher Urtext aus dem Mainzer Archiv.

Glaubens, insonderheit, weil bey diesem Artickel wirdt bekenth, das der Son Gottes Mensch sey worden, das Er angenomen menschliche Natur in Ainigkeit der person, das Er geborn sey aus der Junckfrawen, warlich gelitten, gekreutziget, gestorben, abgestigen zu der Hell, auferstanden am dritten Tag und aufgefarn zu dem Himeln, und das er sitzt zu der gerechten Hand des Vatters.

---

5) Pflug: potius. Dieß ist bei der Revision in scilicet emendirt worden; denn auch Chytraeus hat scilicet.

6) Pflug: „humanae naturae assumtionem.“ Auch dieß ist in: „humanam naturam assumsisse“ emendirt worden, wie neben Fabr. auch Chytr. hat.

7) Pflug et Chytr., so wie Melanchth. in Apol. A. C, haben: unitatem.

8) Pflug: „descendentem — resurgentem — ascendentem. Dieß ist in descendisse, resurrexisse und ascendisse verbessert worden; denn darin stimmt Chytr. und Fabric. überein.

9) Pflug: „et quod sedet.“ Dafür hat die Emendation: „sedereque.“

10) Pflug hat noch den Zusatz: „C. M a Principibus libenter audivit et adprobavit.“ — Dieß wurde aber auf Befehl des Kaisers aus den schon bekannten Gründen bei der Revision weggestrichen. —

Aus diesen Vergleichungen erhellt nun unwidersprechlich, daß die Mainzer deutsche Ausgabe der Confutation von 1598, wovon die Dillinger Ausgabe in der Brill von 1629, wie oben erwiesen worden, ein bloßer Abdruck ist, durchaus nicht den deutschen Urtext dieser Confutation, der zwar selbst eine Uebersetzung aus dem lateinischen Original ist, liefere, sondern bloß eine spätere Uebersetzung des lateinischen Textes in der Fabrizischen Ausgabe. — Noch weniger aber liefern die übrigen deutschen Ausgaben der Confutation jenen deutschen Urtext; sondern sie sind alle nur späterhin gemachte Uebersetzungen aus dem Lateinischen, weil der deutsche Urtext nirgends zu haben war. — Eigentlich sind deren nur noch zwey: die eine, welche Chyträus aus dem lateinischen Text der Ebnerischen Handschrift durch M. Gelmer, Pastor in Rostock, 1576 veranstaltet und in die zweite Ausgabe seiner deutschen Historia der A. C. aufgenommen hat; die andere, welche Cölestin mit der Confession und ersten Apologie 1577 in 4. hat drucken lassen. Daß auch diese letztere eine spätere Uebersetzung sey, lehrt schon der Beisatz auf dem Titel: „Aus dem Latein treulich verteutscht." — Da dieß allgemein zugestanden wird, daß diese Chyträische, oder eigentlich Gelmerische, und Cölestinische deutsche Confutation nicht den deutschen Urtext liefere, so wäre es sehr überflüssig, dieß noch durch eine Vergleichung mit der Mainzer Handschrift beweisen zu wollen. — Alle übrigen deutschen Confutationen sind bloß Nachdrucke der drey Uebersetzungen, der Mainzischen von 1598, der Chyträischen von 1576 und der Cölestinischen von 1577 *)

*) S. Bertram's litterarische Abhandlungen, St. 4. S. 117 ff.

Digitized by Google

Die Mainzische Uebersetzung ist fünfmal nachgedruckt worden: 1) in zwei Auflagen der Brill auf den Ev. Augapfel, 1629; 2) in demselben Jahre 1629 noch einmal in dem Catholischen Oculisten und Staarenstecher; 3) aus der Brill ist alsdann diese Uebersetzung der Confutation erstlich in Joh. Müller's Erklärung und Vertheidigung der A. C. Hamb. 1630 in 4., und dann in August Pfeifer's evangel. Augapfel, Leipz. 1685 in 4. wieder abgedruckt worden. Nur ist bei Pfeifer der Abdruck nicht genau. Theils haben sich mehrere Druckfehler eingeschlichen, theils hat Pfeifer absichtlich, was ihm in der Uebersetzung überflüssig schien, weggelassen*). — Die Chyträische oder Gelmerische Uebersetzung ist wieder in der Walchischen Ausgabe der Werke Luther's, Th. XVI. abgedruckt worden; jedoch ohne Anzeige dieser Quelle. — Die Cölestinische Uebersetzung ist ebenfalls noch dreimal, obgleich ohne Cölestin's Namen, 1596, 1597 und 1603 zu Frankfurt an der Oder nachgedruckt worden. — (Eben so ist es auch mit den zwei Fundamental-Ausgaben des lateinischen Textes der Fabrizischen und Chyträischen, gegangen**) — Das sichere, durch unsre bisherigen De-

*) z. B. wenn die Uebersetzung nach der damaligen Sitte dasselbe lateinisch und deutsch zugleich ausdrückte, „Essenz und Wesenheit," „Decret und Beschluß," so ließ Pfeifer Wesenheit und Decret weg.

**) Die Fabrizische Ausgabe ist dreimal nachgedruckt worden:
1) in Coelestini hist. comitior. Aug. Tom. III. (1577 fol.)
2) in der Sammlung: Confessio, Confutatio papistica, Apolog. prima Caesari exhibita, Lips. 1603. 8.

Digitized by Google

ductionen fest begründete Resultat ist nun dieses: daß es vor dem Müllerischen Abdruck der Weberischen Abschrift der deutschen Confutation aus dem Mainzer Archive keine Ausgabe des deutschen Urtextes gegeben habe, und daß also diese Müllerische Ausgabe jedem Freunde der Reformationsgeschichte äußerst schätzbar seyn müsse.

Hiemit schließe ich nun diese mühsame literärische Untersuchung, auf die ich in der That mehr Zeit verwendet habe, als ich mir bei meinen übrigen wichtigern theologischen Geschäften und bei den so zahlreichen und bedeutenden Journalresten, welche das nächste Recht auf meine Muße haben, eigentlich hätte erlauben sollen. Allein da ich einmal diese Untersuchung in den Nürnbergischen Litterarischen Blättern angefangen hatte, wo sie wider alles Vermuthen einen so heftigen Gegner fand, und nun Hr. Rect Müller*) mir auf

---

3) In Phil. Mülleri Concordia. Lips. et Ien. 1705. in 4.
Die Chyträische Ausgabe hingegen ist in Chr. Matth. Pfaffii ed. libror. eccl. evang. symbolicor. Tub. 1730. in 8. in app. II. wörtlich nachgedruckt worden, selbst mit den ihr eignen Druckfehlern, z. B. in Artic. X. steht auch hier de San. Trin. — Nach Köcher's Nachricht (biblioth theol. symb. p. 121.) soll auch seit 1742 die lateinische Confutation in der Leipziger (Rechenbergischen) Ausgabe der symb. Bücher stehen: ob nach Fabricii oder Chytraei Ausgabe? weiß ich nicht. —

*) Formula Confutationis Augustanae Confessionis, cum latina e Codice Mscr. qui in bibliotheca Iulii Pflugii Cizensi asservatur, tum germanica ex actis tabularii Electoralis Moguntini, nunc primum in lu

demſelben Wege, den ich auch betreten hatte, ſo willkommen begegnete, ſo konnte ich dieſe ſchickliche Gelegenheit nicht vorbeilaſſen, ohne das angefangene Werk ganz zu vollenden, und die ſchwierige Unterſuchung über eine Materie, worüber unſre gelehrteſten Theologen und Kenner der Reformationsgeſchichte in völliger Unwiſſenheit waren und die ſonderbarſten Irrthümer ſich zu Schulden kommen ließen, möglichſt ins Reine zu bringen. Sehr viel habe ich hierbei theils dem Müllerſchen Abdrucke des Pflugiſchen Manuſcripts der lateiniſchen, und des Mainzer Manuſcripts der deutſchen Confutation, theils und vorzüglich den gelehrten und mit großem Fleiße ausgearbeiten Prolegomenen des Hrn. Rect. Müllers zu verdanken; doch wird man bei genauerer Vergleichung leicht bemerken, wie meine Abhandlung hinwieder theils zur Ergänzung dieſer gelehrten Prolegomenen, theils ſelbſt zu ihrer Berichtigung benützt werden könne. Und dieß ſchien mir um ſo nöthiger zu ſeyn, da die gelehrten Männer, welche bis jetzt dieſes gelehrte Buch des Hrn. Rect. Müllers angezeigt haben, nicht ſelbſt in die Unterſuchung eingegangen ſind, ſondern Alles auf Treu und Glauben angenommen und ſogar einige Irrthümer nachgeſchrieben haben. — Darüber kann nun der gelehrte Hr. Rect. Müller, dieſer unermüdet thätige Forſcher, ſelbſt am richtigſten urtheilen. — Dennoch aber weiß ich nur zu gut, daß durch dieſen Aufſatz, verbunden mit

---

cem edita. Cum editionibus vulgatis contulit notisque illustravit M. Chr. Gottfried Müller, Rector scholae et bibliothecae episcopalis Cizenſis Praefectus. Accessit formula confutationis Confessionis Tetrapolitanae latina nunc quoque primum edita. Lipsiae, 1808. sumtibus Siegfr. Lebr. Crusii LXXXVI. et 224. pag. 8.

den Müllerischen Prolegomenis noch nicht alle Fragen über die Confutation befriedigend beantwortet, noch nicht alle Schwierigkeiten vollkommen gelöset sind. Die Frage über die deutsche Confutation und über die verschiedenen Ausgaben derselben, welche mich hauptsächlich beschäftigte, scheint mir zwar jetzt völlig im Reinen zu seyn. Allein es giebt noch so manche andre kritische Fragen über die Confutation, welche in der That einer grösern Aufklärung bedürfen, und auch ein grösseres Interesse haben, als jene über die deutschen Ausgaben der Confutation, z. B. über das Verhältniß der gedruckten lateinischen Texte, des Fabrizischen des Chyträischen und des Pflugischen zu einander; über den Ursprung jedes einzelnen und über den Grund der Abweichungen derselben von einander. Ich habe zwar auch darüber in diesem Aufsatze (besonders Anm. S. 474.) nicht nur einige Vermuthungen geäußert aus der Vergleichung dieser lateinischen Texte bei einzelnen Stellen, sondern auch eine Spur gezeiget, durch deren Verfolgung man wohl so glücklich seyn könnte, auch über diesen Punkt ins Reine zu kommen. Nur habe ich jetzt nicht die Muße — da ich ohnehin zu viel Zeit auf die Confutation verwendet habe, — diese Spur selbst weiter zu verfolgen. Hier ist noch viel Raum für fremdes Verdienst *). Unser Zeitalter

*) Möchte es besonders den berühmten Sachkennern — einem Henke, Rosenmüller und Planck — welchen der Hr. Rect Müller seine Ausgabe der Confutation neben mir dedicirt hat, gefallen, und möchten sie doch die nöthige Muße dazu finden, gerade die noch dunkeln Partieen mit ihrem gelehrten Scharfsinne zu beleuchten! Alsdann dürfte man erst hoffen, daß alle noch übrigen Dunkelheiten gänzlich verschwänden! — Vielleicht beschenkt uns aber Hr. Rect. Müller selbst

Digitized by Google

scheint zwar solchen literarisch-kritischen Untersuchungen nicht sehr günstig zu seyn; allein es ist Pflicht des gelehrten Theologen, sich nicht bloß zu seinem verwöhnten Zeitalter herabzulassen, sondern es auch möglichst zu sich heraufzuziehen, um den Eifer für gelehrte Untersuchungen zu nähren und zu erhalten.

---

mit solchen aufklärenden Nachträgen; er hat in der That den nächsten und größten Beruf dazu, sein so schön begonnenes Werk ganz zu vollenden. Es müßte ihm auch um so leichter werden, da er schon mit dem Charakter der verschiedenen Texte durch seine kritischen Anmerkungen zum Pflugischen Texte vertraut geworden ist. Im Grunde bedarf es nur einer neuen Vergleichung dieser Anmerkungen, um sichere Resultate über das Verhältniß dieser Texte und über ihre wahrscheinliche Entstehung daraus zu gewinnen. —

XXXII.

Ueber Religions-Union der katholischen und protestantischen Kirchen.

Es wird jetzt in Frankreich und Deutschland so viel von Religions-Union gesprochen, und diese als ein nothwendiges Resultat des Europäischen Staatenvereins unter Einem mächtigen Oberhaupte dargestellt, daß die gegenwärtige Lage des Protestantismus, auch in Deutschland, sehr bedenklich scheint. Dazu kommt noch, außerdem daß weder ein Corpus Evangelicorum noch ein Cammergericht mehr existirt, und daß nur noch ein kleiner Theil des protestantischen Deutschlands unter evangelischen Landesherren steht, der traurige Umstand, daß unter den höhern Ständen auf der einen Seite grober Indifferentismus gegen alle Religion, und auf der andern Seite starke Neigung zur Mystik und zum Katholicismus aus so manchen Phänomenen unverkennbar hervorschimmert, und daß auch die neueste philosophische und ästhetische Schule, welche die Religion bloß von der poetischen Seite

Digitized by Google

betrachtet, mehr Geschmack an der die Phantasie mehr beschäftigenden katholischen Religion, als an dem prosaischen, nur nach Wahrheit strebenden Protestantismus findet, und diese Vorliebe auch in Schriften und Recensionen deutlich ausspricht. — Stoff genug zu manchen Besorgnissen in der protestantischen Kirche, aber auch hinreichende Rechtfertigung für uns, daß wir diesen wichtigen Gegenstand historisch und thetisch zur Sprache bringen. —

Einige französische Schriftsteller legen es in ihrem intoleranten Eifer für die Römische Kirche nicht sowohl auf eine Union, als vielmehr auf eine völlige Absorption der protestantischen Kirche an; andere hingegen dringen bloß auf eine Union, thun aber, obgleich in guter Meinung, zur Aufhebung der kirchlichen Trennung solche Vorschläge, welche offenbar beweisen, daß sie von dem wahren Geiste des Protestantismus nichts verstehen. Zu den erstern gehören die berüchtigten Geoffroy und de Bonald in dem Mercure de France; zu den letzteren der Rechtsgelehrte Beaufort. — Man ging von der schön klingenden Phrase der Einheit aus und suchte auch den französischen Kaiser für die Realisirung dieser Idee zu gewinnen. Es lautet ganz artig: „Ein Gott, Ein Kaiser, Ein Glaube, Eine Taufe, Eine Kirche, ꝛc.“ wenn nur diese Idee so leicht ausführbar wäre, und wenn nur nicht Pfafferey, Hierarchie, Glaubensdespotismus dahinter verborgen läge. — Wozu sollte es sonst dienen, den unschuldigen Protestantismus im Mercure de France als gefährlich darzustellen? Man erstaunt billig über eine solche abscheuliche Beschuldigung. Nicht dem Staate, nicht dem Regenten, gegen den der Protestantismus Gehorsam predigt; sondern nur der Unwissenheit, dem Aberglauben, dem Pfaffenthume ist der Protestantismus gefähr-

Digitized by Google

lich, wenn er Aufklärung befördert und die Rechte des Gewissens und der Glaubensfreiheit vertheidigt. — Man weiß in der That nicht, ob man mehr die Unwissenheit oder die Bosheit eines Menschen anklagen soll, wenn er in dem Mercure de France die unverschämte Behauptung aufstellt: „die reformirte Religion sey durch die neuesten Ereignisse ganz aus Europa exilirt, sie habe kein Vaterland mehr; die einzig herrschende Religion müsse die katholische, wegen ihres dem monarchischen System günstigen Geistes werden." Ja dieser Mercure gehet in der Unverschämtheit so weit, daß er behauptet: „Gott müsse seiner Natur nach im höchsten Grade intolerant seyn." — Ein Glück für die Menschheit ist es, daß alle dergleichen Insinuationen bei Napoleon, dem Großen, dessen eifrigstes Streben Aufklärung und Völkerwohl ist, ihre Absicht völlig verfehlen. Mit großem Unwillen nahm er die Idee auf: daß Gott intolerant seyn müsse, und erklärte laut: „Eine solche Phrase kann nur aus der Feder eines Marat kommen." — Und als dieser große Monarch von Tilsit nach Paris zurückgekehrt war, und dem National-Institute Audienz ertheilte, so sprach er mit lebhaftem Unwillen und festem Tone: „Wie? Einige von den Emigranten, die ich in das Vaterland habe zurückkommen lassen, die ich mit Ehren und Würden überhäuft habe, haben sich nebst zwei Weibern an jene armselige Scribler angeschlossen, um den Obscrantismus und die Schrekken der Dummheit und des Aberglaubens wieder herbeizuführen? Wer hat ihnen das Recht gegeben, intolerante Aufsätze in öffentliche Blätter einrücken zu lassen? Müßte mich nicht das französische Volk hassen, wenn ich diesen Unfug duldete? Sollten nicht alle Schriftsteller dazu bei-

tragen, daß es mich liebe, so wie ich es wünsche? Mitten in Polen habe ich erfahren müssen, daß die Urenkel jener unglücklichen Flüchtlinge, die der Fanatismus unter Ludwig XIV, vertrieben hat, sich scheuen in ihr Vaterland zurückzukehren, weil sie eine zweite Bartholomäusnacht in Paris fürchten u. s. w." — Der Kaiser unterredete sich zugleich mit mehrern Mitgliedern des Instituts über die Mittel, die Forderungen der Philosophie mit denen der Religion zu vereinigen, und erklärte sich dabei gleich lebhaft gegen die religiöse Intoleranz, welche Europa mehrere Jahrhunderte hindurch zerfleischte. und gegen den überhandnehmenden Indifferentismus. Er äußerte sich zugleich mit Mißbilligung über die Feinde der Philosophie, welche die Fortschritte der Vernunft aufzuhalten suchten, deren Bemühungen aber verächtlich und vergebens wären, so lange die Einsicht mit der Macht vereinigt wäre. (Möchten doch diese immer vereinigt bleiben! Nur durch diese stete Vereinigung kann das Gute gedeihen.) — Die intoleranten Schreier sind auch seit dieser Zeit in Frankreich ganz stille geworden, und aufgeklärte Männer sind zu Censoren der Journale ernannt worden. —

Wie sollte also der Protestantismus in Frankreich bei solchen weisen Grundsätzen, bei so edeln und erhabenen Gesinnungen des großen Napoleon's etwas zu fürchten haben? Diese Aeußerungen des großen Kaisers könnten uns schon genügen. Aber nein! Napoleon hat seine huldvollen Gesinnungen gegen die Protestanten, die er gewiß auch in Deutschland als gehorsame, ruhige, verständige und arbeitsame Unterthanen kennen gelernt hat, noch deutlicher ausgesprochen in seiner merkwürdigen Antwort auf die energische Anrede des reformirten Predigers Marron (Consistorial-Präsiden-

Digitized by Google

ten der reform. Kirche des Seine-Dapartements) an den Kaiser*). „Sie sind mir, sprach Napoleon, „keine Verbindlichkeit schuldig; ich will nicht, daß man „mir dieselbe schuldig zu seyn glaube, wenn ich bloß „gerecht bin. Das Gewissen liegt ausserhalb „des Gebiets der Gesetze. Ich verbürge Ihnen „für mich und für meine Nachfolger nicht nur „die Unabhängigkeit, sondern auch die uneinge„schränkteste Freiheit Ihrer Gottesvereh„rung. Die Protestanten zeigen sich immer „als gute Bürger und als getreue Beobach„ter der Gesetze. Ob ich gleich Ihrer Religion „nicht zugehöre, so sagen Sie doch Ihren Glaubens„verwandten, daß ich sie als meine besten Freun„de ansehe.“ — Wie getrost können also unsre protestantischen Brüder in Frankreich seyn! wie fest auf dieses kaiserliche Wort bauen!

Sollten aber wohl die Protestanten in Deutschland unter den katholischen Landesherren mehr zu befürchten haben? Sicher nicht! Ist nicht Napoleon, der Große, auch der Protector des größten Theils der deutschen Staaten, und gerade derer, wo viele Protestanten jetzt einen katholischen Landesherrn haben? Und was könnte nur immer die Protestanten zu einem Mißtrauen gegen diese edlen und erhabenen Fürsten berechtigen? Die Zeiten der intoleranten Pfaffenregierung sind längst in Deutschland vorüber. Wird nicht der katholische König von Sachsen von seinen protestantischen Unterthanen wegen seiner Weisheit und Milde mit Recht angebetet? In ganz Sachsen ist durch die neuen Souveränitätsverhältnisse auch nicht das Geringste

*) vergl. Marb. theol. Nachrichten, N. XXXIX. 1807.

in der bisherigen Ordnung der Dinge verändert worden. — Der vortreffliche König von Baiern ist er nicht von jeher ein Freund und Beschützer der Protestanten gewesen? Sucht er nicht noch immer durch protestantische Gelehrten auch in seinen katholischen Staaten Licht zu verbreiten? Sorgt er nicht noch immer durch neue weise Verordnungen für die Verbesserung der protestantischen Kirchen und Schulen? — Und sollte nicht der edle Hieronymus die weisen und gerechten Grundsätze seines erhabenen Bruders ganz zu den seinigen machen? Hat er nicht schon mit den unverkennbarsten Beweisen von Herrscherweisheit, Gerechtigkeit und Milde die Regierung seiner ausgedehnten Westphälischen Staaten begonnen? — Von dem edlen und weisen Fürst Primas, diesem erhabnen Musageten, der ein wahrer Vater seiner Unterthanen ist und von jeher unter Protestanten lebte und protestantische Gelehrte schätzte, kann ohnehin gar nicht die Frage seyn. — Endlich selbst in Würzburg leben noch immer protestantische Professoren unter dem Schutze des menschenfreundlichen Großherzogs glücklich und zufrieden. — Und alle die weisen und milden Großherzoglichen Verordnungen über die protestantischen Pfarreyen, so wie sogar die Errichtung eines besondern protestantischen Consistoriums in Würzburg sind uns Bürge, daß im Würzburgischen an keine Verschlingung der protestantischen Kirche und an keine erzwungene Rückkehr der Protestanten in den Schoos der Römischen Kirche gedacht wird. — Für jetzt würde also jede Besorgniß der Protestanten in Deutschland — ungeachtet der neuen Souveränitätsverhältnisse — nicht nur überflüssig, sondern auch höchst ungerecht seyn.

Allein man scheint sich auch im protestantischen Deutschland mehr vor einer Union, oder vielmehr Ab-

Digitized by Google

sorption des Protestantismus durch eine dem politischen Staaten-Interesse angemessene Union, als vor einem neuen Drucke der abgesonderten protestantischen Kirche zu fürchten. — Aber in der That sind es lauter unsichere und unverbürgte Gerüchte, worauf sich diese Besorgniß gründet. Die oben angeführten Erklärungen Napoleon's, welche sich deutlich auf eine ungestörte Fortdauer der protestantischen Kirchen beziehen, sind geradezu entgegen. Und wenn auch deutsche katholische Könige und Fürsten eine Union der dissentirenden Kirchen wünschen sollten (und wer sollte einen solchen humanen Wunsch tadeln können?), so sind sie zu weise und zu gerecht, als daß sie je für eine absorbirende Union stimmen und ein neues Glaubensjoch ihren bisherigen protestantischen Unterthanen auflegen könnten. Auch ist die Geschichte des Glaubensdespotismus und so vieler verunglückter Unionsversuche zu abschreckend, und dagegen die ganze Stimmung unsers Zeitalters zu human, als daß man in unsern Tagen unter so weisen Regenten die Wiederkehr so abscheulicher Scenen oder auch nur unglücklicher Versuche befürchten dürfte. Leider scheint die Christenheit zu einer an sich so wünschenswerthen vernünftigen Religions-Union noch gar nicht reif zu seyn; die katholische Religionspartey muß sich durch höhere Aufklärung über das Wesen der Religion der protestantischen noch mehr nähern, wenn Unionsversuche ohne gewaltsame, die Menschheit empörende Maßregeln gelingen sollen. Dahin geht auch das Streben aufgeklärter katholischer Regierungen, durch zweckmäßigern Unterricht in Kirchen und Schulen mehr Licht unter das Volk zu bringen: so nähern sich Katholiken und Protestanten von selbst. Dahin scheint auch, nach dem obigen Berichte, die Tendenz Napoleon's zu gehen, daß die Forderungen der Philosophie mit denen der

Religion in nähere Vereinigung kommen. Alsdann giebt sich das Uebrige von selbst. Nur ist jetzt dieser Zeitpunkt noch nicht erschienen. Das zu erwartende Concordat für Deutschland kann nur die deutsche katholische Kirche, deren Verbesserung, Abschaffung vieler Mißbräuche, vielleicht auch des Cölibats der Geistlichkeit, neue Organisation der Erzbisthümer und Bisthümer, hauptsächlich aber das Verhältniß der deutschen katholischen Kirche zum römischen Stuhle betreffen, aber gewiß nicht die Union der katholischen und protestantischen Kirche in Deutschland. Alles dieß kann zwar zu einer künftigen Union den Weg bahnen; aber noch zur Zeit ist sie unmöglich. Die Unionsgerüchte kommen also entweder von intoleranten katholischen Pfaffen her, welche gern den gegenwärtigen Zeitpunkt der politischen Uebermacht Frankreichs dazu benützt haben möchten, um die protestantische Kirche zu verschlingen, ohne jedoch den hohen und gerechten Geist Napoleon's im geringsten zu kennen; oder von aufgeklärten katholischen Geistlichen, welche sich nach einer Vereinigung mit den Protestanten sehnen, um selbst freier reden und schreiben zu können und die bisherigen harten Fesseln des Kirchenglaubens zu zerreissen. —

Nur ist nicht wohl abzusehen, wie eine Union zwischen der katholischen und evangelischen Kirche zu Stande kommen soll, ohne daß die katholische Kirche ihre bisherigen Grundprinzipe ganz aufgiebt. Auf Modificationen einzelner Dogmen oder des Cultus kommt hier gar nichts an. Das sind wahre Kleinigkeiten: obgleich das Volk die meisten Schwierigkeiten bei einer Veränderung des Cultus machen würde. Doch könnte vielleicht das Volk durch vernünftige und gütliche Vorstellungen noch gewonnen werden, so wie im 16. Jahr-

Digitized by Google

hundert bei der Einführung des Interims, und in neueren Zeiten bei so mancher Veränderung der Liturgie, der Katechismen und Gesangbücher. Faßte man von beiden Seiten die einzelnen Dogmen, worüber man bisher stritt, allgemeiner, so könnte sich ebenfalls ein gemeinschaftlicher Punkt auffinden lassen, worüber man übereinkäme, und dann die Differenzen frey gäbe; denn je genauer und bestimmter die Dogmen gefaßt werden, desto weniger ist eine Union möglich. — Gerade das, was im 16. und 17. Jahrhundert die Gemüther beider Parteien am meisten trennte und erbitterte, würde in unsern Tagen die wenigsten Schwierigkeiten machen, wo man mehr auf das Wesen der Religion sieht. Aber bei den Grundprinzipien beider Parteien sind die Schwierigkeiten einer Union desto größer; hier ist nur Absorption denkbar. Das Grundprinzip des Protestantismus ist Unabhängigkeit in Glaubenssachen von aller menschlichen Autorität; in der katholischen Kirche hingegen ist der Glaube der Autorität der heiligen Kirche, oder gar des heiligen Vaters unterworfen. Sollte es auch dahin kommen, daß der Papst als Papst (in cathedra Petri) in der katholischen Kirche seine Infallibilität verlöre, so würde doch die Kirche ihre Untrüglichkeit behaupten, oder das ganze katholische Kirchensystem müßte zusammenstürzen; es hätte keine Consequenz. — Bey so ganz entgegengesetzten Prinzipien zweier Parteien läßt sich keine Union denken ohne Absorption; alle Temperaturen (unio temperativa) sind da unnütz. Gesetzt auch, man wolle die Autorität der Kirche bloß auf die Lehre, und nicht auf den Glauben, einschränken, so würden doch dadurch die Theologen in ihren gelehrten Untersuchungen, in ihrer Lehr- und Schreibfreiheit, und so der menschliche Geist in seinem Fortschreiten sehr gehemmt. Und dieß können die Protestanten nicht zugeben. Wenn also die Ka-

Digitized by Google

tholiken nicht nachgeben wollen, so unterbleibt die Union ganz; denn die Protestanten können nun einmal durchaus nicht nachgeben, ohne das edelste Gut, das sie bisher besaßen, ihre Gewissens- Lehr- und Schreibfreiheit, aufzugeben.

Der Französische Rechtsgelehrte Beaufort glaubte, in seinem Schreiben an den Bischoff von Besançon (der die Protestanten aufgefordert hatte, in den Schoos der Kirche zurückzukehren) das sicherste Mittel der Union darin gefunden zu haben, daß das Oberhaupt des Staats auch Oberhaupt der Kirche würde; denn nach dem Princip der ungetheilten Einheit der Gewalt in einer unumschränkten Monarchie wäre dieß nicht nur consequent; sondern durch eine solche Reform der obersten Kirchengewalt könnte auch Alles beseitigt werden, was den Protestanten in der katholischen Kirche anstößig sey. Unläugbar meint es Hr. Beaufort mit seinem Vorschlage recht gut und scheint auch die bisherige Observanz in protestantischen Staaten für sich zu haben; allein genauer erwogen ist sein Vorschlag, so wie er ihn versteht, unvereinbar mit dem katholischen und protestantischen Kirchenrechte zugleich. Eine solche Union würde beide Kirchen zugleich in ihrem Fundament erschüttern; beide Kirchen würden dadurch völlig absorbirt; nicht eine von der andern, sondern beide zugleich durch die Dazwischenkunft eines Dritten. Anstatt also eine temperative Union statt der jetzigen conservativen (wobei es nach der gegenwärtig eingeführten Religionsgleichheit in allen deutschen Bundesstaaten gar wohl sein Bewenden haben könnte) zu stiften, entstünde eine völlig absorptive Union in einem bisher ganz unerhörten obgleich höchsten Sinne des Worts. Nimmt man auch dem Papste seine Infallibilität, beschränkt man auch seinen Ein-

fluß auf die deutsche katholische Kirche, erweitert man auch die Rechte des Landesherrn über die Kirchenangelegenheiten, sichert man diesem den ganzen Umfang des iuris principis circa sacra: so muß doch der Primat des Papstes bleiben mit allem dem, was damit nothwendig zusammenhängt; so muß die katholische Kirche selbst ihr hierarchisches System aufrecht zu erhalten suchen; oder sie stürzt in sich selbst zusammen und hört auf katholische Kirche zu seyn, wenn sie zu den entgegenstehenden Grundsätzen des protestantischen Kirchenrechts übergehet, oder wenn sie an die Stelle des Papstes ihren Landesherrn setzen wollte. — Aber selbst der Protestantismus könnte in dem Landesherrn kein geistliches Oberhaupt, in strengem Sinne, keinen Papst anerkennen. Die protestantischen Fürsten üben zwar die bischöflichen Rechte aus oder lassen sie vielmehr durch die Consistorien ausüben, aber doch nach protestantischen Grundsätzen nicht iure proprio, sondern iure delato, Die iura collegialia kommen der Kirche selbst zu; nur die Ausübung derselben überträgt sie ausdrücklich oder stillschweigend an den weltlichen Arm. Diese Ausübung muß aber ganz nach dem Sinne und im Geist der Kirche geschehen, wenn sie nicht mit dem Protestantismus in offenbarem Widerspruch stehen soll. Sie soll nur Ordnung in der Kirche und dem Cultus erhalten, darf aber nicht Despotismus über den Glauben und die Gewissen üben, noch das Fortschreiten des menschlichen Geistes und den freien Gang theologischer Untersuchungen hemmen. Beaufort's Vorschlag paßt also nicht einmal zu der protestantischen Ansicht der Kirchengewalt; und eine mit voller päpstlicher Autorität versehene weltliche Macht möchte für die Protestanten nicht sehr einladend zur Union seyn, wenn sie sich nicht genau in den Gränzen der protestantischen Kirchengewalt hielte. Als-

Digitized by Google

dann wäre aber die Union für die katholische Kirche absorptiv, und diese gienge zu den Grundsätzen des Protestantismus über. Wie wäre aber dieß schon in unsern Tagen zu erwarten, wo die Spannung der verschiedenen Parteien noch immer nicht aufgehört hat? —

Lasse man es also einstweilen bei der conservativen Union bewenden, wie sie jetzt von der Weisheit Napoleon's eingeführt worden ist. Gleiche Rechte, gleiche Freiheiten, wo keine Partey die andre drücken und zurückdrängen darf. Dieß bringt die Gemüther einander näher, besonders wenn die Katholiken in Aufklärung fortschreiten, und die Macht des Römischen Stuhls immer mehr gelähmt wird. Da findet sich alsdann ein leichterer Uebergang zu einer temperativen oder gar absorptiven Union, daß wieder Ein Hirte und Eine Heerde wird bei aller subjectiven Differenz der Meinungen. — Nur jetzt noch nicht!

Digitized by Google

XXXIII.

Ueber die projectirte Religionsunion der katholischen und protestantischen Kirche.

(Nachtrag zu vorstehendem Aufsatz.)

In dem vorstehenden Aufsatze ist das vom Französischen Rechtsgelehrten Mr. de Beaufort in einem Schreiben an den Erzbischof zu Besançon vorgelegte Project zu einer Kirchenunion durch die Vereinigung der geistlichen und weltlichen Macht in Einem Oberhaupte kurz geprüft worden. — Hr. de Beaufort hat aber auch sein Project dem Kaiser Napoleon selbst vorgelegt in einer zu Paris 1806 herausgekommenen Schrift: Projet de réunion de toutes les communes chrétiennes, proposé à S. M. I. et R. par M. de Beaufort, Iurisconsulte *). — Hr. de Beaufort

*) Eine commentirende und erweiternde Uebersetzung dieser Schrift ist zu Köln 1807 von Hrn. Pastor Bruch

verräth in diesem Project manche schöne historische Kenntnisse: nur Schade, daß sie zu oberflächlich und dadurch oft nur halb wahr sind; er gefällt sich zu sehr nach dem Geschmack des Zeitalters und seiner Nation in naiven und überraschenden Zusammenstellungen; deutsche historische Kritik ist ihm fremd. — Rühmlich ist sein Eifer für Staatenwohl, das durch Religionsunion den höchsten Gipfel erreichen soll: dafür achtet er aber Berge von Schwierigkeiten nicht, die der Ausführung seines Projects im Wege stehen; mit beneidenswerther Leichtigkeit übersteigt er sie alle; mit einem Machtspruch stürzt er Alles nieder, was sich ihm entgegenstellt. Es ist ihm nicht darum zu thun, seinen Gegenstand in der Tiefe zu erfassen: sondern oft nur — eine wohlklingende Phrase oder ein Compliment anzubringen.

„Sire! redet er Napoleon an — die christ-
„liche Kirchen-Einheit ist leicht zu bewirken.
„Ew. Majestät haben die Höhe der Macht und Größe
„erreicht, welche den Erfolg Ihrer entscheidenden Ver-
„mittelung sichert; Sie besitzen jene höchste Gewalt,
„von welcher die Schrift sagt: Er sprach, und es
„geschah. Ihr Ruf ertönt; die Kirchen sind
„vereint.“ —

So leicht macht sich Hr. de Beaufort das Unionsgeschäft, ohne sich nur von weitem den Zweifel beigehen zu lassen, daß der Glaube doch wohl nicht in einer Kategorie mit den Contributionen stehen möchte. Ja, er scheint nicht einmal ein festes Ziel sich vorge-

---

erschienen. Eine kurze, kraftvolle deutsche Bearbeitung aber ist in der neuen Zeitschrift Jason (im Januar und Februarstück 1808) eingerückt worden.

Digitized by Google

steckt zu haben; bald spricht er von einer Union aller Communen, der ganzen Christenheit, bald nur von den französischen Kirchen; als wenn das Erstere keine größern Schwierigkeiten hätte, als das Letztere. — Sehr lobenswerth ist die Gerechtigkeit, welche Hr. de Beaufort Luthern, der Reformation und den Protestanten überhaupt widerfahren läßt. Nur ist zu bedauren, daß er die Geschichte und den Geist des Protestantismus, so wie die Grundsätze der Protestanten, besonders in Deutschland, so wenig kennt; aber freilich um so leichter konnte er auch über die Union absprechen, und Vorschläge thun, welche die Protestanten geradezu von sich abweisen müssen.

Allein alle Verirrungen des Mr. de Beaufort mit der Fackel der deutschen historischen Kritik zu beleuchten, müßte man ein ganzes Buch schreiben, und möchte überhaupt sehr überflüssig seyn. Der Deutsche weiß ja alles dieß schon längst besser aus den kirchenhistorischen und reichshistorischen Schriften eines Planck, Heinrich u. a. — Also nur um den Geist dieser Beaufortischen Schrift kennen zu lernen, mögen einige Stellen daraus hinreichen: sie commentiren sich eigentlich selbst; doch einige Noten mögen uns erlaubt seyn.

„Man erkenne einmüthig — (dieß ist ein Hauptvorschlag des Hrn. de Beaufort zur Union — „das Opfer des Kreuzes als Grundlage des großen „Werks der dem Menschengeschlechte widerfahrnen Recht„fertigung; die unblutige Wiederholung dieses „blutigen Opfers auf unsern Altären*); die

*) Also sogar das sacrificium incruentum im Abendmahl, — wogegen schon unsre Reformatoren in der Augsbur-

„Weihung des Körpers und Blutes des Erlösers oder „ihrer geheiligten Symbole durch die Worte des Prie„sters an. Der Heiland hat dieses Wieder-Opfer „am Abend vor seinem Tode im Voraus gefeiert*), „mit seinen Jüngern genoß er das Abendmahl unter „der Gestalt des Brodes und Weins.“ —

„Alle Protestanten erkennen, im Einverständ„niß mit dem Evangelium ihres göttlichen „Lehrers, die höchste Gewalt des Cäsars, auch in „geistlichen Dingen“ **). —

---

gischen Confession und deren Apologie so nachdrücklich und mit Recht geeifert haben, — sollten sich nun die Psotestanten der Union wegen wieder aufdringen lassen! — Möchten doch die Herren ICti von der Theologie wegbleiben, wenn es nicht gerade Männer sind, wie Christian Thomasius und Just. Henning Böhmer! Und selbst Thomasius that manchen Fehlgriff.

*) Christus hat sich also schon vor seinem Creuzestode geopfert. Also ein sacrificium ante sacrificium! Diesen starken Glauben mochten sich selbst die starkgläubigen Lutheraner (der Reformirten und der neuern protestantischen Theologen gar nicht zu gedenken) nicht leicht aufdringen lassen; sie haben ohnedin an ihrem Dogma von reeller und substantieller Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl zu glauben genug!

**) Woher hat wohl Mr. de Beaufort diese uns ganz neue Kunde? In unserm Evangelium stehet kein Wort davon, daß der Cäsar auch die höchste Gewalt in geistlichen Dingen habe. Und unser protestantisches Kirchenrecht gesteht dem Landesherrn, als solchem, nur ein ius circa sacra zu, und verwirft eben so gut die Cäsaropapie als die Paracäsarie. Es erklärt sich gleich stark gegen die Hobbesischen Grundsätze, als gegen die

Digitized by Google

„Die Vereinigung der Kirchen ist ein noth-
„wendiger Wall für Regierungskraft und Staatswohl *).
„— Aus ihrem Schooße erhebt sich dann bald eine
„National-Religion, welche allein National-Tugend
und Sittlichkeit hervorbringen kann" **).

„Die Wandelbarkeit der Gottesverehrungs-Weise
„könnte zuletzt zum Geiste der Religionslosigkeit
„führen. Eine oder keine Religion!" ***) —

---

ultramontanischen, und ziehet eine scharfe Gränzlinie zwischen den Rechten des Landesherrn und der Kirche selbst. — Solche falsche Vorspiegelungen in einer Adresse an den großen Kaiser verdienen also eine ernstliche Rüge; und die protestantischen Lehrer in Frankreich sollten dazu nicht stille schweigen. Der grose Kaiser kann, ungeachtet seiner umfassenden Kenntnisse, bei so vielen und ungeheuren Staatsgeschäften unmöglich, da er ja nicht selbst Protestant ist, alle Lehrsätze und Grundprincipe derselben selbst so genau kennen, und muß sich daher in Vielen auf die Berichte Andrer verlassen. — Wie leicht wäre also hier ein Mißverstand möglich, der Folgen haben könnte! —

*) Diese Nothwendigkeit möchte schwer zu beweisen seyn. Religionseintracht, eine unio conservativa ist wohl zur Erhaltung des Staats nothwendig; aber nicht eine solche Religionsvereinigung, daß Alle nur Eine Religion haben. Wenn von innerer Religion die Rede ist, so ist dieses ohnehin unmöglich. —

**) Welche Verwirrung der Begriffe! Wie kann National-Tugend und Sittlichkeit von einer bestimmten Confession und von einer Einförmigkeit des Cultus abhängig seyn? Sie beruhet auf innerer, nicht auf äußerer Religion.

***) Welch ungeheurer Schluß! aus offenbarer Verwech-

Gegen das Ende bemerkt Hr. de Beaufort ganz richtig die großen Nachtheile des ehelosen Standes der Geistlichen und der Ohrenbeichte; und es ist nicht zu zweifeln, daß die Katholiken sich bald in diesen Punkten den Protestanten nähern werden. Aber kaum trauet man seinen Augen, wenn nun Hr. de Beaufort seine Deduction mit den Worten schließt: „Mit nicht gröberer Schwierigkeit wird man sich über die andern zwischen den verschiedenen Kirchen etwa noch streitigen Punkte vereinigen können"!! — So wenig kennt der gute Franzbsische ICrus die große Kluft, welche zwischen den Katholiken und Protestanten befestigt ist, und welche durch die großen Fortschritte der Theologie in Deutschland in neuern Zeiten noch größer geworden ist! Ueber die totale Verschiedenheit beider Parteien in Ansehung der ersten Glaubensprinzipe findet man auch in der ganzen schönklingenden und mit vielen glänzenden Tiraden ausstaffirten Diatribe keine Sylbe. — So lassen sich freilich luftige Unions-Projecte leicht entwerfen, auch von einer blühenden Phantasie schön ausmalen; aber desto schwerer in der wirklichen Welt ausführen, wo man überall auf ungeheuere Felsenstücke stößt, welche unbeweglich im Wege liegen, die aber der leichte franzbsische Sinn, der die Union bloß in schönem Rosenlichte erblickte, bei seinem luftigen Projecte, alle — glücklich oder unglücklich? — übersehen hat. —

Zum Beweise, daß auch andere würdige protestan-

---

selung der innern und der äußern Religion! Wahre Religionslosigkeit kann mit der größten Glaubens- und Cultus-Einheit bestehen, wenn der innere religiöse Sinn fehlt. Und dieser ist nicht an Confessionen, nicht an einförmige Rituale gebunden. —

Digitized by Google

tische Theologen nicht günstiger von solchen projectirten Kirchen-Unionen urtheilen, mögen einige treffende Stellen aus einem Briefe dienen, den wir von einem denkenden und auch als theologischen Schriftsteller längst sehr geachteten Gottesgelehrten und Kirchenvorsteher einer großen protestantischen Stadt vor kurzem erhalten haben. Wir erlauben uns dabei zur Erläuterung einige Anmerkungen, worin wir zugleich die Gelegenheit benutzen werden, um unsere eignen Ansichten deutlicher darzulegen. — „Was soll uns eine Union, bei der „man uns aus Gnaden zugestehen will, was wir schon „lange durch die feierlichsten Verträge besitzen, und „dagegen fordern wird, daß wir unser Recht, Alles zu „prüfen und bloß der prüfenden Vernunft zu folgen, „der Entscheidung menschlicher Autorität unterwerfen, „daß wir Gebräuche annehmen, die wir mit unsern „Dogmen unvereinbar finden, daß wir alle Aeußerung „eines dissensus gegen abergläubische Meinungen auf„geben *)? — Wir brauchen keine Union, sondern nur „das Band gegenseitiger Liebe und Verträglichkeit; wir „wohnen besser als gute Nachbarn neben einander, als „daß wir unter ein Dach ziehen, unter dem sich ein

*) Eine solche das Fundament des Protestantismus völlig untergrabende Union müßte natürlich, wenn man es ja wagen wollte, sie in Vorschlag zu bringen, von der protestantischen Kirche, besonders in Deutschland, sogleich und ohne alle Menschenfurcht von der Hand gewiesen werden. Die protestantische Kirche hat sich bey ihrer bisherigen Verfassung ganz wohl befunden und bedarf keiner immer bedenklichen und zweideutigen Kirchenvereinigung. Was sie bessern will, kann und wird sie für sich bessern.

„Anderer gleiche Rechte mit uns anmaßet*). — Es „kann auch keine Union statt finden; denn dabey sol„len beide Theile etwas zugeben, etwas fahren lassen; „wir aber können das nicht; und die Katholiken können „es eben so wenig; sie müßten ja sonst Protestanten „werden**). In dem Französischen Katechismus, der „ganz ohne Sprüche, also allein auf den Glauben an „die Kirche gegründet ist, steht in der 14. Lection: „Ich glaube, daß die Kirche allezeit bestehen wird, daß „man Alles für wahr annehmen muß, was sie lehrt, „und daß man in ihrem Schoos leben und sterben muß, „um das ewige Leben zu erlangen." — und gleich darauf: „Die, welche ihre Aussprüche verwerfen, sind „Ketzer." — ferner: „Es giebt weder Heiligkeit noch „Vergebung der Sünden noch ewiges Leben außer der „katholischen Kirche." — Sind das wohl Grundsätze, „die eine Union begründen können***)? — Nach meiner

---

*) oder gar uns despotisirt und uns ganz nach ihm und seiner Laune oder Convenienz zu bequemen nöthiget.

**) denn die Hauptsache kommt ja auf die verschiedenen Prinzipe, nicht bloß auf einzelne Dogmen an.

***) Was kann man aber auch Andres und Vernünftigeres von einem Katechismus erwarten, der unter Aufsicht eines Cardinal-Legaten herausgekommen ist? In der Theologie ist man ja überhaupt in Frankreich zum Erbarmen zurück; so groß übrigens die französische Nation in andern Rücksichten ist. Nie würde ich daher, wenn von Union oder auch nur Annäherung die Rede wäre, nur ein Wort mit einem französischen Theologen verlieren, der ja gar keinen Begriff von unsrer gegenwärtigen protestantischen Theologie und ihren Fortschritten in biblischer Kritik und Exegese hat. Nur ein Oberthür, Dereser, Hug u. a. Theologen

„Meinung sollen sich die Protestanten in gar keine „Unionsvorschläge einlassen, die allemal zu nichts füh„ren, als daß sie die Gemüther entzweien und größern „Widerspruch veranlassen, oder, wo sie gelingen, die „Wahrheit beeinträchtigen. Jeder soll den Andern bei „seinem Glauben lassen, ohne ihm den seinigen aufzu„dringen, und sich friedfertig mit ihm betragen *). — „— — Eben darum aber müssen die Protestantischen „Theologen, wenn solche Projecte in Vorschlag kom„men sollten, sich mit einander vereinigen, und mit „Abweisung jeder Union, die mit einer durch so viele „Irrthümer und Aberglauben ausgezeichneten, aber in „ihrer Meinung doch unfehlbaren Kirche nicht „möglich ist **), bloß darauf dringen, daß man in dem

---

dieser Art hätten die Ehre zu reden, weil sie mit der protestantischen theologischen Literatur bekannt sind. Solche deutsche Männer haben auch mehr Sinn für Religionsfreiheit.

*) Bei einer solchen Unio conservativa befinden sich auch beide Parteien am besten. Aus der Unio temperativa allein kann nie etwas Kluges werden; das lehrt die Kirchengeschichte bei allen Colloquiis. Wo die Grundsätze einander so opponirt sind, wie die katholischen und protestantischen, da kann nur von einer Unio absorptiva die Rede seyn. —

**) Dieß ist der Hauptpunkt, der von allen Unionspredigern unsrer Tage übersehen wird. Der Protestantismus erklärt sich gegen alle Infallibilität. So lange also diese nicht von der katholischen Kirche aufgegeben wird, ist an keine eigentliche Union zu denken. Wird sie aufgegeben, so hört die bisherige katholische Kirche auf und gehet zur protestantischen über. Der Streit ist alsdann nur noch über einzelne Dogmen und Gebräuche, über die man sich eher vereinigen könnte.

Digitized by Google

„Besitz seiner protestantischen Freiheit gelassen werde *).
„— Jena, von dem schon immer der Geist des Nach-

Entweder würden sie nach Vernunft und Schrift entschieden, so wie manche Streitigkeiten in der evangelischen Kirche selbst; oder der Glaube an sie würde ganz frey gegeben. Es muß ja nicht alles entschieden werden. Wie verschiedene Ansichten der Dogmen giebt es nicht in der evangelischen Kirche selbst, ohne daß daraus eine eigentliche Trennung der Kirche erfolgt! Alsdann erst wird sich eine Union sehr leicht zu Stande bringen lassen. So lange aber noch die Unfehlbarkeit der Kirche von katholischer Seite behauptet wird: so lange ist an keine eigentliche Union zu denken; und jeder Unionsversuch ist vergeblich oder beeinträchtigt den ächten Protestantismus. Man lasse es alsdann lieber bei der bloßen conservativen Union; d. h. man lebe friedlich neben einander, ungeachtet der ganz verschiedenen Glaubensprincipien: man lasse jeden glauben, was er will, und Gott verehren, wie er will; wenn er nur ein rechtschaffener Staatsbürger ist. Und nur hierbei hat die Staatsgewalt ein Interesse; der Glaube selbst, wenn er nur nicht schädlich ist, kann dem Staate, als solchem, sehr gleichgültig seyn. Um so weniger hat aber auch der Staat, als solcher, Befugniß, sich in die Glaubensstreitigkeiten einzumischen, oder gar entscheiden zu wollen. —

*) Dieß ist allerdings jetzt ein Hauptinteresse der protestantischen Kirche in Deutschland. Für die Gegenwart hat sie zwar nichts zu befürchten.

Allein da die alte Reichsverfassung, worin der Westphälische Friede ein Grundpfeiler war, jetzt ganz aufgelöset ist, und jeder Landesherr volle Souverainität über seine Unterthanen erhalten hat: so ist es durchaus nöthig, daß die deutsche protestantische Kirche sich für die Zukunft volle Sicherheit ihrer alten Rechte und Privilegien zu verschaffen sucht, sowohl in den einzelnen

„denkens und der Freiheit ausgieng, darf hier nicht „zurück bleiben; es muß sich durch Festigkeit und Frei„müthigkeit auch wieder auszeichnen, wenn es die Rechte „der Wahrheit gilt“*). — —

Ländern, als im gesammten Rheinbunde. — Sobald also ein Bundestag gehalten wird, so muß es ein Hauptanliegen der deutschen protestantischen Kirche seyn, sich ihre Rechte vom ganzen Rheinbunde garantiren zu lassen, um durch eine solche Garantie eben so volle Sicherheit ihrer freien Subsistenz für die Zukunft zu erhalten, als vormals durch den Westphälischen Frieden. Für jetzt genügt uns schon das große Kaiserwort Napoleon's, und wir beruhigen uns in den erhabenen Herrschertugenden der jetzigen katholischen Könige und Fürsten Deutschlands. —

*) Jena wird allerdings, wenn es auf Erhaltung und Vertheidigung der Rechte und Freiheiten des protestantismus in Deutschland ankommt, hinter andern protestantischen Akademieen, Consistorien und Kirchen-Ministerien, von denen ich ähnlichen Eifer für Erhaltung des Protestantismus zuversichtlich erwarte, nicht zurückbleiben; ob es gleich unter dem Schutze seiner durchlauchtigsten, von hohem protestantischen Sinne beseelten Erhalter für sich selbst am allerwenigsten zu befürchten hat. Protestantismus ist aber allerdings ein Gemeingut, wefür alle Protestanten gemeine Sache machen müssen. — Aber vor der Zeit ein ängstliches Geschrei erheben, oder gar Lärm schlagen, ist nicht nur ganz unnöthig, sondern es könnte auch höhern Orts sehr übel gedeutet werden. Die Protestanten haben bisher das Lob ruhiger und friedlicher Staatsbürger gehabt; und nun wollten sie ohne alle gerechte Ursache gleichsam conspiriren? Und warum? Das Geschrei französischer Scribler ist ja nur ein fulgur ex pelui. Daß die Protestanten in Deutschland für jetzt ganz unbesorgt seyn können, ist wohl aus den im vorigen Aufsatz ausgeführten Gründen entschieden.

Digitized by Google

Dieß sind nun die einer Union der katholischen und protestantischen Kirche gar nicht günstigen Gedanken eines mit diesem Gegenstande durch langes Studium und vieljährige Beobachtung und Erfahrung sehr vertrauten Gottesgelehrten. Wir nahmen uns daher die Freiheit, sie wegen ihres innern Gehaltes hier durch öffentliche Mittheilung in größern Umlauf zu

---

Jedes Mißtrauen in das Kaiserwort Napoleon's, des Großen, und in die Versicherungen der erhabenen katholischen Könige und Fürsten Deutschlands wäre höchst beleidigend. Am allerwenigsten aber dürfte Jena, das so glücklich war, die bestimmtesten Versicherungen des allerhöchsten Schutzes von Sr. Kaiserl. und Königl. Majestät, Napoleon, zu erhalten, sich solchen Zweifeln und Besorgnissen hingeben. — Ich finde es daher auch für nöthig, um allen Mißdeutungen vorzubeugen, hier ausdrücklich zu erklären: daß gegenwärtiger Nachtrag nicht die geringste Beziehung oder Anspielung auf den großen Kaiser selbst zur Absicht habe; sondern nur den schiefen Insinuationen und falschen Vorspiegelungen einiger vorschneller französischer Schriftsteller entgegengesetzt sey. — Ich würde vielleicht auch, da ich für den Protestantismus gegenwärtig nicht das Geringste befürchte, von allen den französischen Insinuationen gänzlich geschwiegen haben, wenn es nicht Pflicht wäre, auf die neuesten Merkwürdigkeiten im Fache der Religion und Theologie Rücksicht zu nehmen, zumal wenn sie schon in mehrern Journalen ebenfalls zur Sprache gekommen sind, und große Sensation erregt haben. — Die unnöthige Furcht also zu vermindern, die Schwierigkeit einer Union kurz zu zeigen, da viele sich eine Union in unsern Tagen weit leichter denken, als sie wirklich ist und überhaupt den rechten Punkt anzugeben, worauf es hier ankommt — dieß allein war die Absicht dieses und des vorhergehenden Aufsatzes.

Digitized by Google

bringen, ob sie gleich von ihrem würdigen Verfasser nichts weniger als zur öffentlichen Bekanntmachung uns mitgetheilt worden sind, weßwegen wir auch den Namen desselben billig verschweigen. — Es wäre in der That zu wünschen, da jetzt, selbst in gesellschaftlichen Cirkeln, dieser Gegenstand so vielfach besprochen wird, daß auch andre gelehrte und besonnene Theologen ihre Gedanken mittheilen möchten. Besonders wünschten wir, daß derjenige berühmte Gottesgelehrte, dessen Stimme über diesen Gegenstand am vollgültigsten wäre, Hr. CR. Planck in Göttingen, seine Gedanken darüber mittheilen und dadurch eine schon vor einigen Jahren erregte Erwartung gütigst erfüllen möchte. Er wollte sich nämlich schon in seiner Schrift: über die Trennung und Wiedervereinigung der getrennten christlichen Hauptparteien (1803.) in einer dritten Abtheilung über das Mögliche und Wünschenswürdige einer Wieder-Vereinigung der evangelischen Parteien mit der katholischen erklären. Allein die Materie schien ihm ein eignes Werk zu erfordern, und so überließ er die Ausführung einer ungewissen Zukunft. Aus der kurzen Erklärung des Hrn. CR. Planck (Vorr. S. VIII.) „Daß sich zwar keine Mittel und Wege zu einer Wiedervereinigung dieser Parteien, aber doch Mittel zur Verringerung der Schädlichkeit ihrer fortdauernden Trennung vorschlagen lassen dürften" — sieht man zwar schon, daß dieser würdige Gottesgelehrte keine große Hoffnung zur Wiedervereinigung der beiden Parteien hegt: allein wer sollte nicht mit uns wünschen, die Gedanken dieses competenten Richters in der ihm eignen historischen Fülle über diesen Gegenstand in seinem ganzen Umfange vollständig ausgeführt lesen zu können?

Digitized by Google

XXXIV.

Ueber die Frage: ob die Socinianer auch zu den Protestanten gehören*)?

Es möchte freilich liberalen Theologen unserer Zeit sehr auffallen, wie man nur noch eine solche Frage aufwerfen könne, deren Bejahung sich von selbst verstände, indem viele gelehrte und angesehene evangelische Theologen neuerer Zeit über manche kirchliche Dogmen weit freyer geurtheilt haben und noch urtheilen, als alle Unitarier und Socinianer zusammengenommen. — Allein es kann eben so wenig unbekannt seyn, daß nicht nur in ältern Zeiten, wo man nur mit Abscheu und Schimpfworten der Socinianer gedachte, und mit größter Bitterkeit gegen sie, sogar als gegen Unchristen,

*] S. Zerrenners neuen Versuch zur Bestimmung der dogmatischen Grundlehren von Offenbarung und heiliger Schrift, nach dem System der Socinianischen Unitarier. Jena, bei Cröter. 1820. Vorrede, S. X. — XL.

Digitized by Google

polemisirte, der Name protestantischer und evangelischer Christen ihnen völlig abgesprochen worden ist; sondern daß auch selbst in neuern Zeiten, wo man doch billiger von den verschiedenen christlichen Religionsparteyen zu urtheilen anfing, es nicht an Theologen fehlte, welche glaubten, mit einleuchtenden und siegenden Gründen beweisen zu können, daß den Socinianern die ehrenvolle Benennung protestantischer und evangelischer Christen durchaus nicht zukomme. Ich darf hier nur an die theologischen Symmikta des strengen theologischen Censors, Hrn. Prof. Stange in Halle erinnern, wo im dritten Bande (Halle, 1805. 8.) S. 167 ff. in einem besondern Aufsatze die Frage: Sind Socinianer auch Protestanten? verneinend beantwortet wird. Allein ich muß gestehen, daß ich durch diese Abhandlung nicht überzeugt worden bin, wenn sie gleich das Beste wohl enthalten mag, was noch allenfalls mit einigem Schein gesagt werden kann, um den Socinianern den Namen Protestantischer und Evangelischer Christen streitig zu machen. Ich benutze daher gegenwärtige Gelegenheit, um die von Hrn. Stange aufgestellten Gründe zu prüfen, und die meinigen entgegen zu setzen. Ich darf mir zwar nicht schmeicheln, daß Hr. Stange, (wenn ihm allenfalls dieses Buch in die Hände fallen sollte) seine Meinung ändern werde; denn theils scheint er sich um solche Leute, wie ich bin (nach S. 78.) wenig zu bekümmern, theils ist es durchaus nicht zu erwarten — es wäre vielmehr höchst unbillig, es zu verlangen — daß Leute wie Hr. Stange, die sich einmal in ihr altes System hineingesponnen haben, sich wieder herausspinnen sollten. Allein es möchte doch wohl andern Lesern nicht unlieb seyn, meine Gründe zu wissen, die mich zu der gewagten Behauptung bestimmen, daß auch die Socinianer zu den Protestanten zu rechnen seyen, und wohl

auch evangelische Christen heissen können, so gut als die Lutheraner und Reformirten. —

Bei der Frage: Haben wir ein Recht, die Socinianer zu den Protestanten zu rechnen? kömmt es auf die Hauptfrage an: Warum nennen wir uns Protestanten? Nachdem man diese Hauptfrage beantwortet, muß man jene Frage über die Socinianer bejahend oder verneinend beantworten. Es kommt also auf die Richtigkeit der Beantwortung der Hauptfrage an, welche nämlich dem Geiste und den Grundsätzen der evangelischen Kirche am gemäßesten sey, von welchen die ersten Reformatoren selbst ausgegangen sind, wenn sie gleich, besonders Luther selbst, in der Anwendung sich nicht ganz consequent geblieben sind. — Ueber den Geist und das Grundprinzip der evangelischen Kirche könnte ich mich hier kurz auf das berufen, was ich in meiner gedruckten lateinischen Reformations-Jubelrede (1817) darüber ausgeführt habe, und über die Hauptfrage: warum nennen wir uns Protestanten? auf eine treffliche kleine Schrift des sel. Dr. J. G. Rosenmüller's, welche zu Leipzig 1790 unter demselben Titel herausgekommen und mir so ganz aus der Seele geschrieben ist. Allein da diese Rosenmüllerische Schrift, welche durch die damaligen, besonders Nönnbergischen, Streitigkeiten über die Verbindlichkeit der symbolischen Bücher veranlaßt wurde*), schon dreißig Jahre alt ist, so muß ich mich hier auf die Beantwortung der Hauptfrage wohl selbst auf's Neue, obgleich kurz einlassen, wenn ich jüngeren Lesern verständlich seyn will.

---

*) Wer alle die Schriften, welche das bekannte K. Preußische Religionsedikt (von 1788) veranlaßt hat, über

Daß die Evangelischen den Namen Protestanten erhalten haben von der Protestation, welche sie im Jahr 1529 gegen den letzten Speierischen Reichsabschied von demselben Jahre 1529, der weit drückender für sie gewesen, als der erste vom J. 1526., eingelegt haben, ist eine bekannte Sache *). Will man nun unter den spätern Protestanten nur solche verstehen, welche dieselbe Summe von Glaubenslehren angenommen haben, welche Luther und seine Anhänger zu der Zeit, als die evangelischen Stände gegen den letzten Speierischen Reichsabschied protestirten, für wahr hielten, und auch nachher im J. 1530 in der Augspurgischen Confession öffentlich bekannten; so versteht es sich von selbst, (und es bedarf der ganzen

---

dieses Religionsedikt selbst, über Aufklärung, über das Staatsrecht in Religionssachen, über symbolische Bücher u. d. m. kennen lernen will, und zwar mit den treffenden Kritiken des gelehrten und geistvollen sel. Abts Henke, der vergleiche aus der allg. deutschen Bibliothek B. CXIV. St. 2. und B. CXV. St. 1., welche allumfassende Sammlung nachher auch besonders unter dem Namen des sel. Henke zu Kiel 1793. auf 595 Seiten in gr. 8. erschienen ist.

*) Wer Mehreres hierüber lesen will, vergleiche Vit. Lud. Seckendorfii commentarium historic. et apologetic. de Lutheranismo etc. p. 127 sqq. Christ. Aug. Salig's vollständige Historie der Augsburgischen Confession und derselben Apologie u. s. w. Th. I. S. 131 ff. G. J. Plancks Geschichte der Bildung des protest. Lehrbegriffs u. s. w. Bd. 2. S. 434 ff. (Ausg. 1) — Am ausführlichsten hat diesen Gegenstand behandelt und mit den nöthigen Dokumenten belegt Joh. Joachim Müller in s. Historie von der evangelischen Stände Protestation und Appellation u. s. w. (Jena, 1705. 4.) S. 12. ff.

Digitized by Google

Stang'schen Deduktion nicht,) daß die Socinianer keine Protestanten seyen, denn Luther glaubte fest an die kirchliche Trinitätslehre, welche die Socinianer verwarfen. Und in der Augsburgischen Confession heißt es im ersten Artikel ausdrücklich:

„Erstlich wird einträchtiglich ecclesiae magno consensu) gelehrt und gehalten, laut des Beschlusses Concilii Nicaeni, daß ein ewig göttlich Wesen sey, welches genannt wird und wahrhaftiglich ist Gott, und seyn doch drei Personen in demselben einigen göttlichen Wesen gleich gewaltig, gleich ewig, Gott Vater, Gott Sohn, Gott heiliger Geist, alle drei ein göttlich Wesen. — Und wird durch das Wort Persona verstanden, nicht ein Stück, nicht eine Eigenschaft in dem andern (non partem aut qualitatem in alio), sondern das selbst besteht (quod proprie subsistit), wie denn die Väter in dieser Sache dieß Wort gebraucht haben. Deshalben werden verworfen alle Ketzereien, so diesem Artikel zuwider sind: als Manichaei, die zween Götter gesetzt haben, einen bösen und einen guten; Item Valentiniani, Ariani, Eunomiani, Mahometisten und alle dergleichen; auch Samosateniani, alt und neu. Damnant et Samosatenos, veteres et neotericos), so nur eine Person setzen, und von den zween, Wort und heiligen Geist, Sophisterei machen (astute et impie rhetoricantur) und sagen, daß es nicht müssen unterschiedene Personen seyen; sondern Wort bedeute leiblich Wort (verbum vocale), und der heilige Geist sey erschaffene Regung in Creaturen*). — Wenn also die Socinianer

*) Ueber die Samosatenianos neotericos in diesem Artik. 1. der Augsb. Conf. wurde gestritten, an wen dabei gedacht worden sey. Einige, z. B. Hennecken

zur damaligen Zeit gelebt hätten, so wären sie allerdings als Samosateniani et Photiniani neoterici von Luthern und den ersten Reformatoren überhaupt auch verdammt, und nicht für Glaubensbrüder anerkannt worden. — Allein wenn Hr. Prof. Stange Protestanten und Protestantismus bloß in obigem strengen Sinne genommen haben will, und daraus gegen die Anwendung dieses Ausdrucks auf die Socinianer bündig argumentirt, so bedaure ich, daß Hr. Prof. Stange, der sich doch wohl auch, und das mit Recht, nebst seinen Glaubensbrüdern den Reformirten, für Protestanten hält, sich so sehr vergessen konnte, um so mehr, da er (nach) S. 67. des dritten Bandes seiner theologischen Symmikta viele Jahre lang Professor der Kirchengeschichte gewesen ist. Denn jedem Kenner der Reformationsgeschichte ist bekannt, daß nur die evangelisch lu-

---

und J. E. Gerhard, meinten unter den Neotericis wären Laelius und Faustus Socinus zu verstehen, machten sich aber dadurch eines lächerlichen Anachronismus schuldig. — Andre, vorzüglich Mosheim (in s. histor. Mich. Serveti) glaubten; es werde damit auf den Joh. Campanus angespielt. Diesen tritt auch Hr. Prof. Stange (a. a. O.) bei, und beruft sich deswegen auf J. G. Walchii diss. de Somosatenianis neotericis, quorum mentio fit in Augustana Confessione. Jen. 1730. — Allein Hr. Prof. Stange muß diese Walchische Abhandlung nicht gelesen haben, denn J. G. Walch hat in dieser Abhandlung (§. 2.) gerade das Gegentheil mit vielen Gründen gezeigt, daß in der Augsb. Conf. an diesen Joh. Campanus, der damals in Wittenberg studierte, nicht gedacht seyn könne; sondern bloß an den Mich. Servet (Servede) und dessen Anhänger (§. 7. 8. 10 und 11.) Diese Abhandlung steht in J. G. Walchii Miscellaneis sacris (Amsterd. 1744.) p. 122 sqq.

Digitized by Google

therischen Stände diese Protestation eingelegt haben, und daß Luther gegen die Aufnahme der Schweizer in das protestantische Religionsbündniß gewaltsam eiferte, und sogar dem Churfürsten von Sachsen in den Kopf setzte, daß es Gewissenssache sey, sich mit den Sakramentirern in eine Verbindung einzulassen (vergl. Luthers Bedenken, ob die im Artikel vom Abendmahl Dissentirenden mit in das Religionsbündniß genommen werden können? in der Hall. Ausg. s. Werke B. 16. S. 624 ff.). Daher auch der Churfürst von Sachsen das Bündniß mit den Schweizern standhaft abwies, so triftige Gründe ihm auch der verständige Landgraf von Hessen, Philipp, entgegensetzte. — Luther zeigte hier allerdings einen sehr unverständigen Sektenhaß, der für die gute Sache sehr traurige Folgen hatte. Soviel erhellt aber deutlich aus dem Bisherigen, daß, sowenig auch die Socinianer auf den Namen Protestanten in jenem strengen Sinne, welcher durchgängige Glaubenseinigkeit verlangt, Anspruch machen dürften, auch selbst die Reformirten darauf Verzicht leisten müßten; welches doch eine offenbare Ungerechtigkeit wäre, hauptsächlich in unsern Tagen, wo man mehr auf Vereinigung der evangelischen Parteyen, als auf ihre Trennung mit Recht bedacht ist.

Es muß also durchaus ein andrer Weg eingeschlagen werden, einen bessern, der Natur der evangelischen Religion und Kirche angemessenen Begriff vom Protestantismus auszumitteln. — Nicht eine bestimmte Summe von Glaubenslehren kann der Maaßstab des Protestantismus seyn. So entstehen nur Sekten, die den Geist der christlichen Religion ersticken. Wollten wir den Namen eines Protestanten von dem individuellen Glauben Luthers und der ersten Reformatoren

Digitized by Google

überhaupt im J. 1529 abhängig machen; so würden wir den Katholicismus in die evangelische Kirche einführen, und den Geist des Protestantismus zerstören, und eben dadurch aufhören Protestanten zu seyn. Denn wir machten ja unsern Glauben abhängig von dem Glauben Luthers, also von menschlicher Autorität, wir würden also durch eine solche Handlungsweise nur eine menschliche und eine kirchliche Autorität mit der andern vertauschen. Luther aber machte sich von aller menschlichen und kirchlichen Autorität in Glaubenssachen los; selbst von dem Ansehen der Concilien und Kirchenväter; und wir sollten zur Autorität Luthers zurükkehren, wenn wir Protestanten seyn wollten? Da hörten wir ja auf, ächte Lutheraner zu seyn, wenn wir die Grundsätze Luthers verließen, und würden Katholiken, welche ihren Glauben von Kirchen-Autorität abhängig machen. Und das sollte Protestantismus seyn? — Nein! von den Grundsätzen unserer ersten Reformatoren müssen wir ausgehen, wenn wir ächte Protestanten seyn wollen. Dieß ist auch die Hauptantwort des sel. Rosenmüllers (in der oben angeführten Schrift) auf die Frage: Warum nennen wir uns Protestanten? — Der Grundsatz aber, den unsere Vorfahren in der Protestation aufstellten, und wovon sie vorzüglich den Namen Protestanten erhielten, war: „daß aller Gewissenszwang unrechtmäßig sey, und daß die heil. Schrift die einzige untrügliche Richtschnur des Glaubens und Lebens der Christen sey; aber christliche Lehrer dürften auch nicht angehalten werden, die heil Schrift gerade so zu erklären, wie sie von ältern Kirchenlehrern erklärt worden sey; sondern es müsse ihnen das Recht zukommen, die Bibel aus ihr selbst, ohne Rücksicht auf menschliche Autorität zu erklären." — Als Protestanten müssen wir also gegen

allen Gewissenszwang auf das feierlichste protestiren, und dürfen in Glaubenssachen keine andere untrügliche Regel und Richtschnur anerkennen, als die wohl verstandene heilige Schrift; aber eben deswegen müssen wir das Recht behalten, selbst zu prüfen, welches nach richtigen Auslegungsregeln und Grundsätzen und dem fleißigen Gebrauche aller exegetischen Hülfsmittel der wahre Sinn und Geist der heiligen Schrift sey, und dürfen uns nicht bloßen Autoritäten preisgeben, da nach dem Ausspruch Luthers selbst Concilien und Kirchenväter sehr mannigfaltig gefehlt haben. — Und Luther nebst seinen Gehülfen sollten gar nicht gefehlt haben? Da machten wir ja die ersten Reformatoren zu untrüglichen Lehrern, wogegen Luther selbst gewaltig protestirt hat. Was wäre uns denn da geholfen, daß wir Protestanten sind, wenn wir wieder Luthern zu unserm Papste machen und den symbolischen Büchern eine Glaubensverbindlichkeit beilegen wollten? Da hingen wir wieder ganz von Autoritäten ab, wie die Katholiken, und es wäre noch die Frage, welche Partey stolzer auf ihre Autoritäten seyn könne, die katholische oder die protestantische? Die katholische zählte die vielen Kirchenväter und Kirchenversammlungen, eine lange Reihe von Päpsten und alte, ehrwürdige Traditionen; die protestantische hingegen Luthern und seine Gehülfen und die symbolischen Bücher! Das wäre eine sehr ungleiche Partie. — Nein! Gewissensfreiheit war es, worauf die ersten Protestanten drangen; darauf müssen wir also auch halten, wenn wir rechte Protestanten seyn wollen. Zwar darf es in keinem evangelischen Staate an guten Kirchenordnungen und Lehrvorschriften fehlen, damit durch keine zügellose Lehrfrechheit Verwirrungen in den Gemeinden entstehen; jedoch sind diese einer steten Abänderung mit dem Laufe der Zeit unterworfen. Aber eigentliche Glaubens-

Digitized by Google

vorschriften stehen nicht nur mit den allgemeinen Menschenrechten, sondern auch mit dem Geiste des Protestantismus in geradem Widerspruche. Nur die heilige Schrift, besonders des N. T., kann und soll Regel und Richtschnur für die Protestanten seyn; weswegen sie sich auch Evangelische nennen. Und wollte man die symbolischen Bücher unsrer Kirche, so ehrwürdige Documente aus der ersten Periode der protestantischen Kirche sie auch immer sind, als Glaubensvorschriften neben die heilige Schrift setzen: so wäre dieß ganz gegen die erste Absicht derselben und gegen die ersten Grundsätze der Reformation, welche sie in ihrer Protestation im J. 1529. deutlich ausgesprochen haben; und es verriethe eine wahre Symbololatrie, wogegen schon der fromme Spener zu seiner Zeit kräftig geeifert hat.

Sollte aber aus diesen Grundsätzen für die Gewissensfreiheit nicht zu viel folgen? Mußten demnach nicht auch diejenigen zu den Protestanten gerechnet werden, welche gegen Alles, gegen Gott, Weltregierung und Vorsehung, gegen Unsterblichkeit, gegen Jesum, den Weltheiland u. s. w. protestiren? Nein, antworte ich, dieß folgt nicht aus dem Gesagten. Die Reformatoren gehen in ihrer Protestation von dem Grundsatze aus: daß nur die heilige Schrift Regel und Richtschnur unseres Glaubens sey. — Wer also die heilige Schrift als Regel und Richtschnur unseres Glaubens verwirft, kann nicht zur protestantischen Kirche gerechnet werden, kann nicht Protestant im kirchlichen Sinne heissen. *) Der Protestant muß

*) Damit soll aber nicht gesagt seyn, daß ein Atheist oder Naturalist nicht in einem christlichen Staate geduldet

also ein evangelischer Christ seyn. Der Protestant als solcher, macht sich unabhängig von aller menschlichen Autorität in Glaubenssachen; aber als evangelischer Christ macht er sich abhängig von anerkannter göttlicher Autorität; und diese findet er im Evangelium. Allein eben deswegen möchte es nicht rathsam seyn, den Namen Protestanten abzuschaffen (wie in neuern Zeiten in Vorschlag gekommen ist), und bloß Evangelische Christen zu sagen. Der Name Protestant ist sehr bedeutend und drückt das Negative (Unabhängigkeit von menschlicher Autorität in Glaubenssachen, und christliche Gewissensfreiheit) aus; Evangelisch aber bezeichnet das Positive (Glauben an das göttliche Evangelium). Beides (das Positive und Negative) ist bei dem ächten Protestanten mit einander verbunden; Eins greift in das andre ein. Wenn man die Protestanten bloß Evangelische nennen wollte, so könnte leicht wieder ein Glaubenszwang, eine Verpflichtung auf eine bestimmte, nach einer gewissen Dogmatik gemodelte Bibelauslegung eingeführt werden, mit welcher aber der Protestantismus unverträglich ist.

---

werden solle. Der Glaube ist etwas Subjectives, das den Staat nichts angeht; wenn nur Jemand ein rechtlicher Staatsbürger ist. In einem rechtlichen Staate muß jeder Bürger volle Gewissensfreiheit haben. Aber freilich ist, mir wenigstens, ein solcher Freigeist immer verdächtig. In abstracto kann ich mir zwar einen Atheisten als einen sehr rechtlichen Mann und Staatsbürger denken; aber in concreto, wenn ich die Menschen nehme, wie sie einmal sind, kann ich von einem Menschen, der keinen Gott, keine Vorsehung, keine Unsterblichkeit glaubt, nicht viel erwarten. Und eben deswegen verdient er unter einer besondern polizeilichen Aufsicht zu stehen. —

Digitized by Google

Nach dieser Auflösung der ersten Hauptfrage: Warum nennen wir uns Protestanten? wird nun die zweite Frage (welche eigentlich nach unserer Absicht hier die Hauptsache ist): Haben wir ein Recht, die Socinianer zu den Protestanten zu zählen? leicht zu beantworten seyn. Herr Zerrenner hat in seiner oben erwähnten Abhandlung deutlich gezeigt, daß die Socinianer die göttliche Autorität der heiligen Schrift anerkennen, und sich blos von menschlicher Autorität losreissen, daß sie nichts in der christlichen Religion als wahr annehmen, als was deutlich in der heiligen Schrift enthalten ist; ja Socin selbst wollte von einer bloßen Vernunftreligion nichts wissen, und war in diesem Punkte so streng, als Harms; nur durfte ein Lehrsatz der Vernunft nicht widersprechen *). Wenn also der Hauptcharakter des Protestantismus darin liegt: daß man in Glaubenssachen aller menschlichen Autorität widerspricht und sich bloß von wohlverstandenen Aussprüchen der heiligen Schrift, als göttlicher Offenbarung, besonders von den Aussprüchen Jesu selbst, als des göttlichen Stifters unserer Religion abhängig macht; so gehören gewiß auch die Socinianer, welche diese Hauptgrundsätze des Protestantismus streng vertheidigen, eben so gut zu den Protestanten, als die Lutheraner und Reformirten. Ja sie sind noch consequentere Protestanten, als die ältern

*) Hier stand Socin wieder auf einem höhern Standpunkt, als Harms; seine Vernunft konnte nicht so viel vertragen, als die Harmsische Vernunft. Aber freilich ließ sich auch Socin durch den Eigensinn seiner Vernunft zu mancher falschen Schrifterklärung verleiten. Es wäre nur noch die Frage, welche Partei sich die meisten schiefen Bibelerklärungen habe zu Schulden kommen lassen, die Socinianische oder die Antisocinianische?

Digitized by Google

lutherischen und reformirten Theologen, die sich nur zu sehr von den Entscheidungen Luthers, Zwinglis und Calvins abhängig machten, und Andre verketzerten, welche dieß nicht thaten. War dieß nicht höchst inconsequent? Wir sollen nicht Kephisch, nicht Paulisch, nicht Apollisch seyn, sondern Christisch (1 Kor. 1, 12. 13.) — Und eben deswegen gehören auch die Arminianer noch mit größerm Rechte zu den Protestanten, welche sehr consequent zwar Confessionen, aber keine verpflichtenden symbolischen Bücher haben, wie die Lutheraner und Reformirten unter sich einführten, woraus ein wahrer katholischer Glaubenszwang entstand, der mit dem Geiste des Protestantismus in offenbarem Widerspruch war. Aber eben deswegen zeichneten sich auch die Theologen der Arminianer, Episcopius, Grotius, Limborch durch Geist, Gelehrsamkeit und wahrhaft christlichen Sinn so vorzüglich aus, weil sie sich durch keine Glaubensformeln gefesselt fühlten. Und dann erst wurde es im vorigen Jahrhundert heller in unsrer Kirche, als man die Schriften dieser trefflichen Männer studirte und sich nach ihnen bildete. Gott gebe nur allen christlichen Theologen einen ächt arminischen Sinn! Alsdann werden sie sich eben so weit von grobem Mysticismus, offenbarer Unvernunft und abscheulicher Intoleranz entfernt halten, als vom bloßen Naturalismus, von Immoralität und Frivolität. Und so werden sie erst ächt protestantische Theologen seyn.

Doch wollen wir noch die Einwendungen des Hrn. Prof. Stange hören, warum die Socinianer nicht Protestanten heissen können. Erst schiebt er seinen Gegnern einen falschen Syllogismus unter, um sie desto leichter bekämpfen zu können. Er setzt (a. a. O. Seite 177.) bei seinen Gegnern voraus, daß sie deswegen die Socinianer für Protestanten hielten, weil sie bei ihren

Religionskenntnissen doch durch Vernunft und Schrift wie die neuern Protestanten, gebrauchten, und bringt nun ihre Argumentation in folgenden Syllogismus: Derjenige, welcher bey seiner Religionserkenntniß Vernunft und Schrift gebraucht, ist ein Protestant. Nun gebrauchen die Socinianer bey ihrer Religionskenntniß Vernunft und Schrift; Also sind sie Protestanten. Nun wendet Hr. Prof. Stange sehr natürlich ein; Also müßten auch die Katholiken Protestanten seyn; denn sie gebrauchten bei ihrem Religions-Unterricht auch Vernunft und Schrift. Ja, wenn man die Vertheidiger des Protestantismus der Socinianer so albern argumentiren läßt; so hat freilich Hr. Prof. Stange ein sehr leichtes Spiel. — Oben argumentirten wir aber ganz anders, so: „Wer in Glaubenssachen keine menschliche Autorität (weder der Tradition, noch der Koncilien und Kirchenväter, noch weniger der Päbste) anerkennt, sondern bloß die heilige Schrift als Regel und Richtschnur seines christlichen Glaubens annimmt, der ist ein Protestant; Nun aber thun dieß die Socinianer nach dem, was in der angeführten Abhandlung des Hrn. Dr. Zerrenner's so geschickt ausgeführt worden ist: Also sind die Socinianer auch Protestanten. Paßt nun noch die Einwendung des Herrn Prof. Stange? — Ein anderer Einwurf desselben (S. 178.) daß der Socinianer sich eben dadurch, daß ihm die Vernunft eine Religionserkenntnißquelle sey, vom Protestanten unterscheide, und ihm aus diesem Grnnde dieser Name gar nicht zukomme, "ist ein offenbarer Beweis, daß Hr. Prof. Stange sich mit dem eigentlichen System des Socin nicht genau bekannt gemacht habe. Socin läugnete ja, daß die Vernunft die Erkenntnißquelle der Religion sey, er verwirft ja die Vernunftreligion, und behauptet, daß alle Religionslehren nur durch Offenbarung den Menschen bekannt geworden seyn,

und verwirft also allen Unterschied zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion. Wie kann sich also der Socinianer dadurch von dem Protestanten unterscheiden, daß ihm die Vernunft die Erkenntnißquelle der Religion sey, dem Protestanten aber nicht? Nur nimmt der Socinianer nichts an, was gegen die Vernunft ist; und dieß ist ja auch unter den übrigen Protestanten allgemein angenommen. — Es ist also auch falsch, was S. 179. von Hr. Prof. Stange gesagt wird: „Der Socinianer verwirft die Gottheit Christi, weil er diesen Satz nicht aus seiner Vernunft herleiten kann; er erklärt daher dieses Dogma, das in der Bibel sich findet, nach den Begriffen seiner Vernunft.“ Nicht doch! der Socinianer verwirft deswegen die Gottheit Christi, weil sie gegen seine Vernunft ist, (nicht weil er sie nicht aus seiner Vernunft herleiten kann, und deswegen kann er sie auch nicht in der Bibel finden, weil er an die göttliche Autorität der Bibel glaubt. — Hr. Pr. Stange geht noch von den Begriffen und Ansichten der ältern Polemiker aus. Mit diesen Bemerkungen fällt nun auch alles Uebrige weg, was Hr. Pr. Stange in seinem Aufsatze gegen die Socinianer und gegen ihre Würdigkeit Protestanten zu heißen, gesagt hat! denn es beruhet alles von ihm Gesagte auf Mißverständnissen. Bald hat er den Begriff von Protestantismus falsch aufgefaßt, bald den ächten Socinianismus nicht begriffen; sondern Alles nach der gemeinen Polemik behandelt. Hiermit wäre also wohl evident erwiesen, daß die Socinianer allerdings ein Recht haben, zu den Protestanten gezählt zu werden.

Zum Schlusse möchte es in unsern, für liberales Studium der Theologie bedenklichen Zeiten nicht überflüssig seyn, ein freimüthiges Urtheil des ehrwürdigen

sel. Rosenmüllers*) ins Andenken zu bringen. Die Stelle lautet so: Einige Theologen haben angefangen, das alte scholastische kirchliche System wieder in Schutz zu nehmen. Tertullianische, Augustinische, Anselmische Vorstellungen von gewissen Dogmen haben ihren ganzen Beifall, so wenig sie auch mit richtig verstandenen Stellen der Bibel und mit der gesunden Vernunft übereinstimmen. Das soll Orthodoxie heissen. Wenn aber eine Religionslehre weder mit Grundsätzen der unbefangenen Vernunft, noch mit klaren Ausprüchen der heiligen Schrift übereinstimmt, so ist sie nach meiner geringen Einsicht nicht orthodox, sondern heterodox." „Es kommt also hierbei Alles auf eine richtige Exegese an." — Gott schenke und erhalte uns doch recht viele so fromme, so gelehrte und so liberale Theologen, als der sel. Dr. Rosenmüller war! Die Zeit bedarf ihrer.

*) In s. Beitrag zur Homiletik. Leipz. 1814. 8. S. 49. f.

Digitized by Google

Digitized by Google

C.

Dogmatik.

XXXV.

Einige Hauptgründe gegen die Ewigkeit der positiven Höllenstrafen.

Meine beiden Hauptargumente, die ich bisher in meinen dogmatischen Vorlesungen gegen die Ewigkeit der positiven Höllenstrafen vorzutragen pflegte, lege ich hier öffentlich zur Prüfung vor. Das erste Argument beruht darauf, daß der gewöhnliche Unterschied zwischen voluntas Dei antecedens und consequens falsch und der höchsten Vollkommenheit Gottes zuwider ist. Der ganze Unterschied zwischen voluntas Dei antecedens et consequens, efficax et inefficax, efficiens et non efficiens beruhet auf einem groben Anthropomorphismus. (vergl. Ulrich Initia philosoph. de natura divina §. 69). Gott muß zwar alles Gute wollen, aber nur in dem besten Zusammenhange; folglich nur dasjenige, was in der von ihm bestimmten Weltverknüpfung wirklich wird; denn alles, was Gott ernstlich will, muß auch wirklich werden. — Entweder will also Gott die

Digitized by Google

Besserung des auf dieser Welt beharrlich Lasterhaften, oder nicht. Das Letztere wäre gegen seine höchste Güte und Heiligkeit. Also kann nur das Erstere statt finden: Gott will die Besserung der hier beharrlich Lasterhaften. Aber in der gegenwärtigen Welt kann er sie nicht wollen, denn sonst wäre sie wirklich; sie ist aber hypothetisch unmöglich (denn sie wäre bei dem beharrlich Lasterhaften nur durch einen Allmachtsakt, also nur durch Aufhebung der moralischen Freiheit den Menschen denkbar; folglich ist sie moralisch, also hypothetisch in Gott unmöglich.) Gott kann sie also nur in der künftigen Welt, als dem beßten und dieser Besserung günstigsten Zusammenhange wollen. Folglich muß die Bekehrung der hier beharrlich Lasterhaften in der künftigen Welt nicht nur möglich, sondern auch wirklich seyn; denn was Gott will, muß geschehen. — So bald aber der Mensch sich bessert, so hört der Zweck der positiven göttlichen Strafen in jener Welt auf, und mit ihm diese Strafen selbst: sie können also nicht ewig fortdauern. — Dieses wird durch das andere sehr apagogische Argument vielleicht noch einleuchtender. — Wenn die Strafen der Verdammten in jener Welt ewig sind, so kann der Zweck derselben — ex hypothesi des Fortsündigens und der Nichtbesserung der Verdammten nicht in den Gestraften selbst liegen; denn sie werden dadurch weder gebessert noch glücklich. Folglich müßte der Zweck dieser ewigen Strafen ausser den Gestraften zu suchen seyn. Dieß kann aber nicht angenommen werden. 1) Denn dieser Zweck müßte die Abschreckung anderer seyn. Wessen? Der übrigen Verdammten? Diese erfahren ja selbst die Strafen ihrer Sünden und finden also in ihrer eignen Empfindung Abschreckung genug. Oder der vollendeten Frommen? Diese sind aber schon im Guten gestärkt, besonders da sie jetzt keine Reize der Sinnlichkeit mehr

Digitized by Google

haben; und ihre Vernunft eine entschiedene Oberherrschaft behauptet, daß sie keine Abschreckung durch fremde Strafen bedürfen, um gut zu bleiben. 2) In diesem Falle, wenn die Verdammten nicht um ihrer selbst willen — zu ihrer eigenen Besserung; sondern bloß um anderer willen gestraft würden, behandelte sie Gott bloß als Mittel, nicht als Selbstzweck. Dieß ist aber gegen die höchste Moralität Gottes nach den Grundprincipien der praktischen Vernunft. Wir dürfen keinen Menschen bloß als Mittel, sondern müssen ihn als Selbstzweck behandeln; und Gott, der dieses Grundgesetz in unsere moralische Natur gelegt hat, sollte anders handeln können? — Es muß also der Zweck der positiven Strafen jenes Lebens wenigstens zugleich mit in den Gestraften selbst liegen, und dieser kann kein anderer seyn, als die moralische Besserung und Veredlung der Verdammten. Wenn aber diese Besserung durch die Strafen nicht wirklich erfolgte, oder vielleicht, wie einige behaupten, gar nicht erfolgen könnte, so setzte sich Gott einen Zweck vor, den er nicht erreichen könnte. Dieß ist aber Gottes ganz unwürdig: Gott muß den sich vorgesetzten Zweck wirklich erreichen; folglich muß auch die moralische Besserung der Verdammten in der Ewigkeit wirklich erfolgen. — Wenn also die Ewigkeit der positiven Strafen nur unter der Bedingung der Nichtbesserung der Verdammten angenommen werden kann; die Besserung aber wirklich erfolgen muß: so können auch die positiven Strafen der Verdammten nicht ewig seyn. Denn sonst müßte man annehmen, daß die positiven Strafen der Verdammten auch nach erfolgter Besserung derselben fortdauerten: daß also Gott ohne Zweck in alle Ewigkeit fortstrafte. Wie ungereimt aber dieß sey; sieht jeder von selbst ein.

Digitized by Google

XXXVI.

Kurze Prüfung einiger philosophischer Hauptgründe gegen die Wunder, nebst etlichen andern Ansichten dieses Gegenstandes.

Erster Grund. „Der Begriff eines Wunders überhaupt, und eine übernatürliche Offenbarung insbesondere widerstreitet den nothwendigen Gesetzen unsers Erkenntnißvermögens.“ — Der anonyme Hr. Verf. der unten genannten Schrift *) geht hier von den Kantischen Grundsätzen von Zeit und Raum und Causalität aus.

*) Ausführliche Erklärung der sämtlichen, in den mosaischen Schriften enthaltenen Wundergeschichten aus natürlichen Ursachen. Durchaus begleitet mit philologischen, kritischen und historischen Anmerkungen, nebst einer Abhandlung über Wunder und Offenbarung. Ein Gegenstück zu Eck's Erklärung der Wundergeschichten des neuen Testaments. Berlin, 1800.

Digitized by Google

Dieſen zufolge behauptet er: „Es iſt ungereimt, wenn man das Verhältniß von Urſachen und Wirkungen auf etwas anwenden will, was nicht ſinnlich vorſtellbar iſt, und alſo nicht in der Zeit exiſtirt,“ und, „Eine Urſache außer der Zeit verbunden mit einer Wirkung in der Zeit iſt etwas ganz undenkbares, ein Nexus ohne Zuſammenhang.“ — Wenn dieſe Grundſätze richtig wären, ſo müßte man freilich Wunder und Offenbarung für unmöglich halten. Allein wir haben uns bisher noch immer nicht von ihrer Wahrheit überzeugen können: wir können noch immer nicht begreifen, wie man nach der Logik ſchließen dürfe: „Weil die reine Form der Zeit die nothwendige Bedingung alles deſſen iſt, was der Menſch in der Sinnenwelt ſich vorſtellen mag: ſo kann in der überſinnlichen Welt nichts in der Zeit geſchehen, und keine Cauſalität dort ſtatt finden.“ — Wir ſehen wohl ein, daß man nicht ſo ſchließen dürfe: Es iſt ſo in der Sinnenwelt. E. muß es auch in der überſinnlichen Welt ſo ſeyn; denn freylich könnten dort ganz andere Geſetze ſtatt finden; aber wir ſehen nicht ein, wie man ſchließen dürfe, So iſt es in der Sinnenwelt, E. iſt es unmöglich. daß es in der überſinnlichen Welt eben ſo ſeyn könnte. — Und iſt dieſer Schluß falſch, ſo fällt das ganze Argument des Hrn. Verf. der genannten Schrift für die Unmöglichkeit der Wunder und der Offenbarung. Der Menſch iſt zwar an das Geſetz der Cauſalität gebunden; aber dieſer Zuſammenhang zwiſchen Urſache und Wirkung bleibt ja auch, wenn die Urſache in der überſinnlichen Welt zu ſuchen iſt. Natürlich iſt dieß freilich nicht, und ohne die überzeugendſten Gründe iſt es freilich ungereimt, die Cauſalität außer der Natur zu ſuchen, weil die Erfahrung für die natürliche Cauſalität ſpricht; allein hier iſt nur von abſoluter

Unmöglichkeit die Rede. Aber — sagt der erwähnte Hr. Verf. — „eine Ursache außer der Zeit, verbunden mit einer Wirkung in der Zeit, ist etwas ganz Undenkbares.“ Dieß sieht einem Sophisma ziemlich ähnlich. Wir müssen nur unterscheiden ein Wesen, das eine Ursache ist, und in sofern es eine Ursache ist (in sensu diuiso et composito). In sofern ein übersinnliches Wesen eine Wirkung in der Zeit hervorbringt, so müssen wir freilich die Causalität, also auch das Wesen, in sofern es Ursache ist, in der Zeit denken; aber auch nur bloß in diesem Causalnexus; an sich könnte es als übersinnliches Wesen immerhin außer der Zeit seyn. — Endlich folgte auch eben so natürlich aus dem Argumente dieses Hrn. Verfassers, daß Gott entweder nicht einmal Schöpfer der Welt seyn könne, oder daß er selbst ein Naturwesen seyn müsse.

Zweiter Grund. „Die Gesetze der Natur sind ewig und unveränderlich. Alle Erscheinungen und Dinge in der Welt richten sich nach denselben. Wunder heben sie auf. Also sind Wunder unmöglich.“ — Wir haben uns noch nie überzeugen können, daß die Wunder die Naturgesetze aufheben, so oft dieß auch schon gesagt worden ist. Etwas wird aufgehoben, wenn es nicht mehr gilt. Alsdann würden also durch Wunder die Naturgesetze aufgehoben, wenn jene machten, daß diese nichts mehr gälten. Allein die Naturgesetze bleiben in ihrem Werthe; alles, was durch natürliche Ursachen hervorgebracht wird, muß nach Naturgesetzen geschehen. Bey Wundern nimmt man nur an, daß in einzelnen, äußerst seltenen Fällen etwas — nicht zu Naturzwecken, sondern zu höhern Zwecken — übernatürlich ge-

ſchehen ſey, was natürlich nicht geſchehen konnte. Dadurch hörte aber nicht die Gültigkeit der Naturgeſetze für die Natur auf: der Name giebt es ſchon, daß Naturgeſetze nur Geſetze für die Natur, aber nicht für Gott ſind, außer wenn er Naturzwecke ausführen will; denn ſonſt würde er freilich für die Natur von den Geſetzen ſelbſt abweichen, die er in die Natur gelegt hat. — Möchte es doch einmal den Gegnern der Wunder gefallen, auch auf dieſe Antworten Rückſicht zu nehmen, anſtatt immerfort nur die alten Einwürfe zu wiederholen! Alsdann könnten ſie ſich erſt einen Sieg verſprechen. — Zum Beweiſe aber, wie leicht man ſich in unſern Tagen den Sieg über die Wundergläubigen zu machen pflegt, mag der Schluß dienen: „Wären ſolche Verwandlungen möglich, dann müßten ſie noch jetzt geſchehen können.“ [Richtig; wenn dieſelben Umſtände einträten.] Sie geſchehen aber, aller Verſuche ungeachtet, heutiges Tages nicht mehr — folglich ſind ſie unmöglich [!!], ſind ſie nie geſchehen — Wunder ſind alſo nicht denkbar.“ Wenn die Orthodoxen ſo ſchlöſſen a non eſſe ad non poſſe, wie würde man über ſie herfallen, und ſie dem öffentlichen Spotte preisgeben! — Wenn wir aber recht ſehen, ſo liegt der Hauptgrund aller dieſer Behauptungen und Argumentationen darin, daß man Gott nicht mehr außer der Natur, ſondern bloß in der moraliſchen oder in der phyſiſchen Weltordnung ſelbſt ſucht. Iſt dieß richtig, ſo iſt auch an der Schlußfolge gar nichts auszuſetzen, und Wunder und Offenbarungen ſind allerdings unmöglich; denn dieſe ſetzen das objektive Daſeyn Gottes als eines außerweltlichen Weſens voraus. Nun ſo ſage man denn dieß deutlich heraus, um ſeinen Schlüſſen eine Conſequenz zu geben, und ſetze dieſen Satz an die Spitze: ſo weiß man doch, woran man iſt. Allein ſo lange das objective Daſeyn Got-

Digitized by Google

tes noch nicht widerlegt ist, so wird auch mit allen diesen Argumenten nichts gegen Wunder und Offenbarung gewonnen. — Daß aber jene Vermuthung, daß viele Gegner die Gottheit nicht mehr außer der Natur suchen, und davon eigentlich in ihren Argumenten ausgehen, keine leere Einbildung sey, erhellt aus dem folgenden dritten Grunde, wo der Hr. Verf. ausdrücklich sagt: „Es ist keine Kraft Gottes außer der Natur erdenkbar; alles, was Gott thut, ist in dem unermeßlichen Gebiete der Natur; Gott kann nicht anders, als durch die Natur wirken." Wenn nur alles dieß erst erwiesen wäre! Wenn aber der Hr. Verf. dieß mit dem Satze zu beweisen glaubt, „sonst müßte man zugeben, daß in Gott eine Kraft müssig liege": so scheint hier wieder eine Verwirrung der Begriffe — nach dem herrschenden System — zum Grunde zu liegen; denn der Orthodoxe kann immer sagen: In Gott ist beständige Thätigkeit, beständiges Vorstellen und Wollen; aber Gott kann nichts, als das Beßte wollen; dieses Beßte hängt von den Zeitverhältnissen ab; Gott kann also etwas bestimmtes nach seiner höchsten Weisheit auch nur so wollen, daß es zu einer bestimmten Zeit außer ihm wirklich werde. Diese bestimmte an Zeitverhältnisse geknüpfte Aeußerung der göttlichen Kraft kann also auch nur zu einer gewissen Zeit eintreten, ohne daß deßwegen die innere Kraft Gottes so lange müssig läge.

Vierter Grund. „Wunder und übernatürliche Offenbarung widerstreiten den Gesetzen der ewigen Weisheit der Gottheit." — Hier wird vorausgesetzt, daß die Naturgesetze allein zu den ewigen Gesetzen der göttlichen Weisheit gehören. Al-

lein das läugnet der Wunderglaubige, und behauptet dagegen, daß die Wunder eben so gut in den ewigen Gesetzen der Weisheit gegründet gewesen seyen. Eben der Gott, sagt er, der für die Natur die bestimmten Naturgesetze festgesetzt hat, beschloß auch nach denselben Gesetzen seiner Weisheit, für höhere Zwecke, zu einer gewissen Zeit etwas Außerordentliches zu thun, um eben dadurch die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen auf einen gewissen Lehrer einer bessern Religion hinzulenken, und ihn dadurch als seinen Gesandten zu legitimiren.

Fünfter Grund. „Die angeblichen Zwecke, welche Gott durch die Wunder soll haben erreichen wollen, waren theils höchst armselige und unwürdige Zwecke, theils konnten sie durch die Gesetze der Natur eben so gut erreicht werden.“ — Dieß wäre allerdings ein sehr wichtiger Grund, wenn er sich nur erweisen ließe. Das müßte aber durch eine Induction geschehen; und da möchten die Wunder Jesu eine starke Instanz machen. Statt dessen begnügt sich aber der Herr Verf. damit, das angebliche Wunder des Stillstandes der Sonne und des Mondes Jos. X. lächerlich zu machen. So kann man sich freilich den Beweis leicht machen: ist dieß aber redlich? Zwar sollte diese Abhandlung hauptsächlich nur eine Einleitung zu der natürlichen Erklärung der Wunder des alten Testaments seyn; und da geben wir zu, daß dieser Grund vollkommen passend ist. Aber so hätte er doch, ohne nähere Beweise, besonders aus dem Neuen Testamente, nicht so stark und nicht so allgemein ausgedrückt werden sollen. —

Digitized by Google

Sechster Grund. „Die Wunder haben alle keinen erreichbaren Zweck gehabt, und stehen eben darum mit der Weisheit Gottes im offenbarsten Widerspruch.“ — Auch dieser Grund ist hier nur einseitig ausgeführt. Wahr ist es allerdings, daß Wunder keine Lehrsätze wahr machen können, wenn sie nicht an sich wahr sind. Aber das behaupten wir auch nicht, sagen die Wunderglaubigen, sondern nur: daß Gott keine Wunder thun könne zur Bestätigung einer Unwahrheit: daß also in sofern ein wahres Wunder allerdings ein Kriterium der Wahrheit sey. — Allein warum sind denn die auch schon oft angegebenen vorzüglichsten Zwecke der Wunder des N. Test. hier mit Stillschweigen übergangen? Wunder, sagt man, sollen Legitimation der göttlichen Sendung eines Lehrers seyn, und die Aufmerksamkeit sinnlicher Zeitgenossen auf dessen Unterricht hinlenken, die sonst keinen Sinn dafür haben würden. — Aber „die Endzwecke wurden nicht erreicht“, sagt der Hr. Verf. — Ja, wenn dieß erwiesen werden könnte, so wäre allerdings das Nichtseyn (nicht die Unmöglichkeit) der Wunder erwiesen; denn Gott kann sich keine bestimmten Zwecke vorsetzen, die nicht erreicht werden, und keine unwirksamen Mittel anwenden. — Allein — (um bey dem N. Test. stehen zu bleiben; denn über die Wunder des A. Test. verlohnt sich's ohnehin nicht der Mühe, viele Worte zu verlieren) — verschafften nicht offenbar die Thaten Jesu ihm einen größern Zulauf und Anhang, als er ohne sie auch durch den vortreflichsten Religionsunterricht erhalten haben würde? Hielt man ihn nicht deßwegen für einen großen Propheten und göttlichen Gesandten, der Worte des ewigen Lebens habe? Befestigten nicht die Wunder Jesu seine vertrauten Schüler in ihrem Glauben und in ihrer Anhänglichkeit an ihn? Und wodurch verbreitete

Digitized by Google

ſich denn das Chriſtenthum ſo ſehr nach der Auferſtehung Jeſu? Bloß durch die innere Würde der Lehre Jeſu? Gewiß nicht; ſondern hauptſächlich durch den Glauben an ihn, als einen durch Wunder, beſonders durch ſeine Auferſtehung hinlänglich legitimirten göttlichen Geſandten zur Erlöſung der Menſchen. Wie kann man alſo noch behaupten, daß die Zwecke der Wunder nicht erreicht worden ſeyen? — Aber freilich eine andere Frage iſt es, ob die Thaten Jeſu wahre Wunder, im theologiſchen Verſtande, außerordentliche und übernatürliche Begebenheiten, oder nur wunderbare, obgleich ſehr natürliche Ereigniſſe geweſen ſind. Dieß gehört in ein ganz anderes Kapitel. Hier iſt nur davon die Rede, ob die Begebenheiten, die man für wahre Wunder hält, nicht ihre Abſicht erreicht haben.

Allein der Hr. Verf. der öfters erwähnten Schrift begnügt ſich nicht einmal mit dem Beweiſe der abſoluten Unmöglichkeit der Wunder; er will ſogar im zweiten Abſchnitte die Schädlichkeit des Glaubens an Wunder beweiſen, um daraus auf einem andern Wege die Unmöglichkeit der Wunder und der Offenbarung zu zeigen, weil ſich Gott unmöglich eines Mittels bedient haben könne, das der Menſchheit den größten Schaden zugefügt und ihre Würde zertrümmert hat.“ — Den Beweis dieſer Schädlichkeit des Glaubens an Wunder und Offenbarung ſtützt der Hr. Verf. auf folgende 5 Sätze: „1) Dieſer Glaube hat die Vernunft und Würde des Menſchen erniedrigt; 2) Er hat den Aberglauben in die Welt gebracht und unterhalten; 3) alle Glaubenseinigkeit unmöglich gemacht; 4) der moraliſchen Veredlung einen großen Schaden zugefügt, und 5) die Hierarchie erzeugt, in deren Gefolge Bar-

barey, Unterdrückung der heiligsten Menschenrechte, Intoleranz, Verfolgung, Blutvergießen ꝛc. sich befinden.“ Alles dieß wird hier sehr scheinbar ausgeführt, weil die Geschichte selbst die Wahrheit dieser Sätze zu verbürgen scheint. — Aber wie kommt es in aller Welt, daß man sich in unserm philosophischen Zeitalter so grobe Fehler gegen die Logik erlaubt, und fallacias accidentis und a dicto secundum quid ad dictum simpliciter, wie die alte Logik sagt, begeht, die man sonst einem Schriftsteller entweder als grobe Unwissenheit der Logik oder als Bosheit angerechnet haben würde? — Wo hat denn der Hr. Verf. bewiesen, daß alles das, was er dem Glauben an Wunder und Offenbarung aufbürdet, aus dem Wesen dieses Glaubens, nothwendig und in allen Fällen folge, und daß der bloße Glaube an die göttliche, durch Wunder bekräftigte Sendung Jesu, ohne Vermischung mit anderm Aberglauben und Priesterbetrug, alle diese traurigen Folgen gehabt habe und haben müßte? Der Hr. Verf. giebt ja selbst zu, daß die Lehre Jesu vortreflich sey: wie konnte denn nun ihre göttliche Bestätitung schädlich werden? Nur die Verfälschung der göttlichen Lehre Jesu (nicht ihre göttliche Bestätigung), und der Glaube an fortdauernde Wunder und Offenbarungen konnte die angeführten traurigen Folgen haben. — So verschwinden aber auf ein Mal alle die schrecklich klingenden Vorwürfe; und nur der erste Vorwurf: „daß die Vernunft und Würde des Menschen durch diesen Glauben erniedrigt werde“, verdient noch eine besondere Rücksicht. Der Gegner giebt doch selbst zu — was Kant so oft sagt — daß Religion Vorstellung des Sittengesetzes als Willen Gottes sey. Was thut denn aber die wahre Offenbarung anders, als daß sie das Sittengesetz als Willen Gottes darstellt, und diese Vorstellung in den Menschen zu erwe-

Digitized by Google

cken und zu erhalten ſucht? Wie kann man alſo ſagen, daß eine Offenbarung die Würde des Menſchen erniedrige? — „Allein dazu braucht man keine Offenbarung; das ſagt uns ſchon die Vernunft.“ — Ja, wenn nur die Vernunft aller Menſchen zu allen Zeiten eine reine Vernunft wäre! Frage man doch die Geſchichte und die Erfahrung! Wie lange Zeit koſtete es nicht, bis nur die Philoſophen zur reinen Anſicht der Moral gelangten; Und wenn nun gar die Vernunft bloß im Dienſte der Sinnlichkeit ſteht: iſt es da nicht Wohlthat, wenn ſie durch einen göttlichen Lehrer wieder geweckt und in ihre Würde eingeſetzt wird? — Zeichen einer erniedrigten Vernunft iſt alſo zwar eine Offenbarung, aber nicht wirkende Urſache — wenigſtens nicht an ſich, ſondern nur durch ſchändlichen Mißbrauch. Sie erhöht vielmehr wieder — und nur das kann ihr Endzweck ſeyn — die Vernunft zu ihrer urſprünglichen Würde und zur Oberherrſchaft über die Sinnlichkeit. Durch Sinnlichkeit (durch auffallende Phänomene der Sinnenwelt, als Begleiter einer höhern Belehrung) — führt ſie die Menſchen zur Vernunft und zur Herrſchaft über die Sinnlichkeit. Sie bewirkt alſo das, was die Vernunft ſelbſt zwar bewirken ſollte, aber unter gewiſſen Umſtänden — im Stande ihrer tiefſten Erniedrigung — nicht ſelbſt bewirken kann. — Dies iſt die reinere Anſicht der Offenbarung. Warum widerlegt man denn nicht dieſe, wenn man gegen die Offenbarung ſtreitet? Warum ſtreitet man nur gegen leere Schatten — gegen veraltete und längſt aufgegebene dogmatiſche oder gar abergläubiſche Ideen? Höre man doch endlich einmal auf, wie es ſeit einiger Zeit Mode wird, mit ein Paar neuen philoſophiſchen Ideen ſich zu begnügen, und damit gleichſam aus der Taſche zu ſpielen! Bilde man ſich wenigſtens nicht ein, damit den Glauben an

Digitized by Google

Wunder und Offenbarung sogleich wegphilosophirt zu haben! Die Sache liegt tiefer, und erfordert gründlichere Untersuchung. —

Wir müssen es uns übrigens freilich gefallen lassen, daß mancher neuer Philosophe oder Theologe bedenklich über uns den Kopf schüttelt, der uns vielleicht mehr Aufklärung bisher zugetraut hat. Allein wir können nicht anders als nach unserer Ueberzeugung sprechen; und unsere Ueberzeugung ist nun einmal aus den angeführten Gründen, daß mit den aufgestellten Entwürfen durchaus nichts gegen den Glauben an Wunder und Offenbarung gewonnen wird. Will man also diesen Glauben doch erschüttern, so verstärke man entweder die Gründe für die Unmöglichkeit der Wunder und Offenbarung, und stelle diese Unmöglichkeit von einer ganz andern Seite vor; oder man gebe den Beweis der Unmöglichkeit ganz auf, und schränke sich bloß auf die Unwahrscheinlichkeit, Unerweislichkeit und Entbehrlichkeit der Wunder des Neuen Testamentes und einer unmittelbaren Offenbarung ein: so könnte man sich vielleicht eher einen glücklichen Erfolg versprechen. Wir bauen unsern festen Glauben an Jesum und seine Lehre nicht auf Wunder, und können daher ruhig jeder Reform des bisherigen Kirchenglaubens über diesen Punkt entgegen sehen; nur können wir es nicht leiden, wenn man sich schmeichelt, den Sieg über diesen Glauben mit so leichten und so schwachen Waffen erringen zu können. Will der Gegner seines Siegs etwas gewisser werden, so hat er unsers Bedünkens folgende Sätze auszuführen: 1) Alle angeblichen Wunder der alten Welt außer den Wundern Jesu sind entweder kleinlich und Gottes ganz unwürdig, oder offenbarer Priesterbetrug, und können alle ganz natürlich erklärt werden. Man kann also sicher annehmen,

Digitized by Google

daß außer den Wundern Jesu kein wahres Wunder in der Welt geschehen ist. Sollte sich also die Weisheit Gottes bloß bey den Wundern Jesu eine Abweichung von den sonst immer gleichen und unveränderten Gesetzen der Natur erlaubt haben? Ist das wahrscheinlich? Gebieten nicht vielmehr unsere Denkgesetze nach der Analogie aller Geschichte und Erfahrung, auch diese Thaten, so außerordentlich sie immer lauten mögen, für natürliche Begebenheiten zu halten, und so annehmlich auch gerade hier eine Ausnahme von der Regel scheinen möchte, sie dennoch natürlich zu erklären? besonders wenn man bedenkt, daß solche Absichten dadurch erreicht werden sollten, welche entweder nicht ganz dadurch erreicht wurden, oder doch auf dem Wege und nach den Gesetzen der Natur eben so gut erreicht werden konnten. Lassen sich da wohl unter solchen Umständen von der Weisheit Gottes mit irgend einem Scheine Wunder erwarten? Ist dieß nicht vielmehr sehr unwahrscheinlich? — 2) Die wahre, ursprüngliche Beschaffenheit unsrer ältesten christlichen Geschichts-Urkunden im N. T. liegt noch etwas im Dunkeln. Wahrscheinlich sind sie aus einer gemeinschaftlichen frühern schriftlichen Quelle — einem hebräischen Evangelium — und aus mündlichen Erzählungen von mancherley Art geschöpft, und vielleicht auch durch sehr alte, aus mündlichen Sagen entlehnte Einschiebsel stark vermehrt und hin und wieder sogar entstellt worden — Das ganze Zeitalter war wundersüchtig, haschte nach Prodigien, und gieng von dem Grundsatze aus, daß ein außerordentlicher Mann auch etwas außerordentliches thun, und sich damit legitimiren müsse; man hatte aber zu wenig Naturkenntnisse, um die außerordentlichen Phänomene richtig zu prüfen und untersuchen zu können, wohl auch zu wenig Willen dazu, weil man aus Hang zum Wunderbaren, der noch immer bey Ungebildeten un-

Digitized by Google

verkennbar ist, zum Wunderglauben desto geneigter war. In diesem Falle mußten besonders die Anhänger Jesu, meist gemeine Leute von groben jüdischen Vorurtheilen, welche hohe Ehre und Glanz im Messiasreiche ihres Lehrers hofften, sich befinden. — Sie erwarteten also schon nichts anders, als Großes und Außerordentliches von Jesu, und sahen natürlich alle seine Thaten bey einer solchen Geistesstimmung mit großen Augen an. Sie waren demnach, ohngeachtet ihrer Redlichkeit, keine unbefangenen Zuschauer; sie sahen, was sie sehen wollten, und sie erzählten, wie es ihnen vorgekommen war. Sie erzählten ohnehin nicht vollständig, nicht alle vorhergegangenen und begleitenden Umstände; sondern sie blieben bey dem Frappirenden, Wunderbaren stehen, und so konnten sie gerade diejenigen Umstände übersehen, die uns über die natürliche Ursache eines angeblichen Wunders hätten Aufschluß geben können. Der Orientale war überdieß nicht gewohnt, von Begebenheiten die nakten Thatsachen zu erzählen, sondern sie in der Verbindung, in der er dieselben dachte, also räsonnirend vorzutragen, und sie gerade in dem Gesichtspunkte, aus welchem er sie betrachtete, vorzustellen. Wie kann man also von solchen Leuten eine treue, vollständige und pragmatische Geschichte erwarten? — Viele Erzählungen tragen auch das Gepräge späterer, historischer oder philosophischer, christlicher Mythen an sich, wo alles noch mehr ins Wunderbare gemalt wurde. — Bey einer solchen Beschaffenheit der ältesten christlichen Urkunden und ihrer Verfasser ist es durchaus unerweislich, daß Jesus wahre Wunder, d. i. solche Thaten verrichtet habe, die keine natürlichen Ursachen hatten. 3) Ueberdieß waren wahre Wunder zu jener Zeit zur Beglaubigung eines göttlichen Lehrers und Reformators sehr entbehrlich. Das Volk begnügte sich mit wunderbaren Curen und

Prodigien, um an Jesum zu glauben und ihn für den sehnlichst gewünschten Messias zu halten; und bey den Vornehmern, bey den jüdischen Gelehrten und Senatoren, wollten ohnehin die Wunder Jesu nicht recht anschlagen; sie glaubten nicht an ihn; und selbst bey dem Volke, das nach seiner Gefangennehmung das Kreuzige ihn über ihn ausrufen konnte, mußten doch auch seine Wunder keinen so festen und unerschütterlichen Glauben an ihn hervorgebracht haben; und sogar seine treuesten Anhänger wurden über seinen Tod bedenklich und ganz irre an ihm. Wozu also hier die Verschwendung wahrer Wunder, da schon durch wunderbare, obgleich natürliche Thaten, die Aufmerksamkeit des Volks auf Jesum und seine Lehre hingelenkt werden konnte; andere hingegen durch die Wunder gar nicht gewonnen wurden, folglich die Absicht wahrer Wunder hier entweder nicht ganz, oder doch durch bloß scheinbare Wunder eben so gut erreicht werden konnte? — Für das spätere denkende Zeitalter konnten ohnehin diese Wunder nicht vollkommen dieselbe Wirkung haben, als für die Zuschauer; und der Denker — hält sich mehr an die innern Kriterien der Wahrheit, und bedarf keiner Zeichen und Wunder, um sich zu überzeugen, daß Wahrheit Wahrheit sey. —

Gelänge es nun den Gegnern der Wunder, diese Sätze bündig zu beweisen; alsdann erst möchten die Wundergläubigen einen etwas härtern Stand bekommen. Denn wenn es unwahrscheinlich und unerweislich ist, daß Jesus wahre Wunder gethan habe, und wenn diese zur Erreichung einer gewissen Absicht einestheils nicht zureichend und anderntheils entbehrlich waren: so wäre es höchst unvernünftig, wahre Wunder bey Jesu anzunehmen, und im Gegentheil Pflicht, alles von einer natürlichen Seite zu

betrachten und aus natürlichen Ursachen herzuleiten. Doch, wenn man auch das letztere nicht könnte, sondern den natürlichen Zusammenhang unentschieden lassen müßte, so verschlüge dieß im geringsten nichts: denn welcher Vernünftige könnte einem zumuthen, alle alten wunderbaren Sagen natürlich zu erklären, wo man keine bestimmten Data hat? Genug, wenn man nur hinreichende Beweise zu der Behauptung hat: Die angeblichen Wunder müssen natürlich zugegangen seyn, wenn wir auch nicht wissen, Wie? — Die Gegner der Wunder mögen also hieraus sehen, daß wir, da wir ohnehin nur gründliche Untersuchung der Wahrheit befördern möchten, ehrlich genug sind, ihnen selbst die Waffen in die Hände zu geben, die sie vielleicht besser brauchen könnten, als viele ihrer bisherigen, die nach unserer Ueberzeugung ohne Wirkung sind. — Es kommt nun darauf an, wie sie diese historisch-kritischen Waffen geschickt führen werden. — Doch wird es hoffentlich auch den Wunderglaubigen nicht an Geschicklichkeit fehlen, neue Waffen zu schmieden, mit denen sie sich gegen jene Angriffe vertheidigen können.

Digitized by Google

XXXVII.

Ueber die Gränzen der Kirchengewalt Protestantischer Consistorien und Kirchenvorsteher über die Religionslehrer in Glaubenssachen.

Die wichtige Frage über die Schranken der Kirchengewalt in Glaubenssachen nach protestantischen Grundsätzen ist zwar in neueren Zeiten schon oft zur Sprache gekommen, besonders bey den Streitigkeiten über die Verpflichtung auf die symbolischen Bücher und über das berüchtigte Preussische Religionsedikt. Und es fehlt nicht an vortreflichen Schriften, in welchen der Geist und die Rechte des Protestantismus, wodurch zugleich die protestantische Kirchengewalt in ihre Gränzen gewiesen wird, bündig dargestellt worden sind *). Auch

*) Dahin gehören, um nur einige Hauptschriften hier zum Beispiele anzuführen: Hrn. Abt Henke's Beurthei-

hat das theologische Journal schon mehr als ein Mal den protestantischen Grundsatz aufgestellt, daß die protestantischen Kirchengewalten nicht nach dem Glauben, sondern nur nach der Lehre im Volksunterrichte zu fragen und darüber zu wachen hätten. Allein so manche neuere Ereignisse in protestantischen Ländern, und so manche Privaturtheile lassen vermuthen, daß man entweder den Geist des Protestantismus und die davon abhängenden Gränzen der protestantischen Kirchengewalt aus jenen Schriften noch gar nicht recht gefaßt hat, oder diese Grundsätze, welche auch das theol. Journal bisher befolgte, für falsch, oder doch für unsicher und unzureichend hält. Man bescheidet sich zwar, daß der Glaube in der protestantischen Kirche nicht so vorgeschrieben und aufgedrungen werden könne, wie in der katholischen, und daß der Protestantismus allen Gewissenszwang ausschließe; allein man meint doch bey Religionslehrern eine Ausnahme machen zu müssen, weil diese verpflichtet wären, die Kirchenlehre vorzutragen. Dadurch würden freilich die Lehrer, die durch ihren Beruf verbunden sind, die Kirchenlehre zu prüfen und über Religion nachzudenken, in eine mißlichere Lage gesetzt, als die Laien, welche ohne alle Verantwortung glauben könnten, was sie wollten. Auf der andern

---

lung aller das Preußische Religionsedikt ꝛc. ꝛc. betreffenden Schriften (aus der allgem. deutsch. Bibliothek B. CXIV. u. CXV. besonders abgedruckt, Kiel 1793.); Hrn. Dr. Rosenmüller's Beantwortung der Frage: Warum nennen wir uns Protestanten? Leipzig 1790.; Bemerkungen über Rönnberg's Abhandl. über symbolische Bücher in Bezug auf's Staatsrecht Leipzig 1790.; Io. Christoph Schwab de iure Protestantium examinandi religionem suam, huiusque examinis indole, Stutgard. 1792.

Digitized by Google

Seite aber scheint doch auch die gegenwärtige bedenkliche Lage der protestantischen Kirche, in welcher der bloße Rationalismus sein Haupt so mächtig empor hebt, geschärftere Maßregeln zur Erhaltung des positiven Christenthums zu rechtfertigen, weil sonst eine allgemeine Verwirrung in der protestantischen Kirche zu befürchten wäre. — Ueberdieß enthalten auch die Lehrbücher des protestantischen Kirchenrechts noch zu viel Unrichtiges und Schwankendes über diesen Gegenstand. — Um so nöthiger möchte es in unsern Tagen seyn, die ächt protestantischen Gränzen der Kirchengewalt über die Religionslehrer aus den ersten Begriffen des Protestantismus in bündiger Kürze abzuleiten, damit es einestheils nicht jedem Superintendenten oder Antistes, oder wie alle die kirchlichen Machthaber heißen, einfalle, sein individuelles Glaubensmaaß, das doch oft selbst nicht wenig von dem alten Glauben Luther's abweicht, zum allgemeinen Glaubensmaaße aller Candidaten und Religionslehrer seines Bezirks zu machen; damit aber auch anderntheils unsere jungen Kraftmänner bey ihrem Reformations- und Revolutionsdrange sich nicht für befugt halten können, unter dem mächtigen Schilde des Protestantismus bloßen Rationalismus mit Gewalt in ihren Gemeinen einzuführen. — Dem Verfasser lag von jeher die Aufrechthaltung des Protestantismus, aber auch die Erhaltung der Ruhe und Ordnung in der Kirche zu sehr am Herzen *), als daß er nicht, so

*) Außer so vielen im theol. Journal zerstreueten Aeusserungen kann er sich hauptsächlich berufen auf seine Oratio de librorum ecclesiae symbolicorum et legis regiae pro tuenda eorum auctoritate Leopoldo II. scriptae iusta ratione ad libertatem coetibus Evangelicis propriam. Altorf. 1791. (besonders p. 7 — 12.)

viel ihm nur in seinem Wirkungskreise möglich ist, dazu mitwirken sollte, daß einestheils die allzu geschäftigen Zionswächter, anderntheils aber auch unsere theologischen Terroristen und Revolutionäre in den Schranken des ächten Protestantismus gehalten werden.

Die Gränzen der protestantischen Kirchengewalt können nicht richtiger bestimmt werden, als durch genaue Begriffe von Protestantismus und Kirchengewalt überhaupt. Aus beiden geht der zusammengesetzte Begriff von protestantischer Kirchengewalt hervor; und was aus diesem durch nothwendige Folgerung für die Bestimmung der Gränzen dieser Kirchengewalt fließt, muß nicht weniger für wahr und richtig anerkannt werden. — Die Kirchengewalt bezieht sich auf die Bestimmung alles dessen, was zur Erhaltung und Beförderung des kirchlichen Endzweckes gehört: der kirchliche Endzweck aber ist gemeinschaftliche Religionsübung nach übereinstimmenden Grundsätzen. Alle Kirchengewalt bezieht sich also bloß auf religiöse Handlungen (sacra externa) und auf kirchliche Angelegenheiten, nicht aber auf Glaubens- und Gewissenssachen (sacra interna) *); denn sie soll nur dafür sorgen, daß alles in der Kirche bey der gemeinschaftlichen Religionsübung ordentlich und zweckmäßig zugehe. Die protestantische Kirche darf sich ohnehin, nach ihren Grund-

*) Produci nequit ad sacra interna singulorum, ac salua conscientiae libertate exercenda est, sagt G. L. Boehmer in Princip. Iur. Canon. Part. gen. Tit. I. §. 7. Conscientiae libertas aber ist nach Böhmer (§. 3.): Facultas iudicium de sacris internis formandi per rationes ab eorum veritate desumtas, non vero secundum arbitrium et praescriptum alterius. —

gesetzen, keine Gewalt über die Gewissen anmaßen, da Protestantismus das gerade Gegentheil von Katholicismus ist. — Der Protestantismus *) unterscheidet sich von dem Katholicismus nicht bloß (wie sich sonst wohl mancher blinde Eiferer für Luthers Glaubenslehre einbildete) durch eine gewisse Summe von Dogmen, welche die evangelische Kirche weniger oder anders habe, als die katholische; sondern durch die ersten Grundsätze, von welchen eine jede derselben ausgeht **). Und sobald wir diese ersten Grundsätze

*) Es ist bekannt, daß dieser seinen Namen habe von der Protestation der evangelischen Stände gegen den Speierischen Reichsabschied von 1529., in welchem den evangelischen Ständen auferlegt wurde, ihre Religionsneuerungen nicht weiter zu verbreiten, im Gegentheil ihre Prediger anzuhalten, das Evangelium nicht anders zu lehren, als nach Auslegung der Schriften, die von der heiligen christlichen Kirche angenommen worden wären. Dagegen legten nun die evangelischen Stände eine Protestation ein, besonders gegen die letzte Forderung: denn nach ihren Grundsätzen müsse das reine Wort Gottes, wie es in der heiligen Schrift enthalten sey, gepredigt werden; man könne also nicht von ihnen verlangen, daß es gerade so von ihnen sollte ausgelegt werden, wie es von ältern Kirchenlehrern ausgelegt worden wäre; ihr Glaube könne nicht von menschlicher Autorität abhängen, also auch nicht von der Schriftauslegung der alten Kirchenlehrer, sondern nur von dem richtigen Sinne der heiligen Schrift selbst.

**) Sehr schön sagt Rosenmüller in der oben angef. Schrift: Warum nennen wir uns Protestanten? S. 13. „Dieser Unterschied (zwischen der protestantischen und katholischen Kirche) besteht nicht sowohl darinnen, daß wir gewisse öffentliche Bekenntnißschriften, oder sogenannte symbolische Bücher haben, wodurch wir

der protestantischen Kirche nicht fest halten, sondern eine in den symbolischen Schriften derselben (die doch auch menschliche Schriften sind) enthaltene Summe von Dogmen als Basis der evangelischen Kirche annehmen: so haben wir wahren Katholicismus in der protestantischen Kirche; denn wir gehen alsdann von den Grundsätzen der katholischen Kirche in der protestantischen aus, und entfernen uns ganz von den dem Katholicismus gerade entgegengesetzten Grundsätzen der protestantischen Kirche *). — Der Katholicismus besteht im Grunde in bloßer Abhängigkeit von menschlicher Autorität in Glaubenssachen; denn die katholische Kirche nimmt außer der H. S. auch die Aussprüche der Päpste und der Kirchenversammlungen als Glaubensvorschriften an; und selbst die H. S. muß

---

uns von Katholiken unterscheiden, als vielmehr in einigen allgemeinen Grundsätzen, welche in der vorher erwähnten Protestation enthalten sind, und die uns stets heilig und unverletzlich seyn müssen, wenn wir nicht aufhören wollen Protestanten zu seyn; da wir hingegen diesen Namen führen könnt n, und mit Recht führen würden, wenn wir auch gar keine, oder auch andere symbolische Bücher hätten, als wir jetzt haben. Denn unsere Vorfahren hatten noch keine öffentliche Bekenntnißschrift, da sie auf die vorhin angezeigte Art protestirten, indem die Augsburgische Confession, als die erste und vornehmste symbolische Schrift der evangelischen Kirche bekanntermaßen erst ein Jahr nach dieser Protestation, 1530. übergeben worden ist."

*) Daher haben auch einsichtsvolle Katholiken schon längst erinnert, daß der Protestant, so lange er sich, außer der Bibel, noch an eine Autorität bindet (wie es sonst geschehen ist und von vielen noch geschieht), vor dem Katholiken nichts zum Voraus hat. vergl. Freiburger Beiträge ꝛc. ꝛc. Achtes Heft. II.

Digitized by Google

erst nach der von der Kirche angenommenen Erklärung alter Kirchenlehrer verstanden werden, wenn sie untrügliche Regel und Richtschnur des Glaubens und Lebens seyn soll. In sofern hängt das ganze katholische Dogma bloß von menschlichem Ansehen ab, da auch die heil. Schrift bloß nach einer von der Kirche, also von Menschen, bestimmten Erklärung von der katholischen Kirche als Entscheidungsgrund angenommen wird. Freilich sieht die katholische Kirche die Sache von einer andern Seite an, weil sie auch in jenen menschlichen Aussprüchen (die oft einen nur zu menschlichen Ursprung hatten) und patristischen Bibelerklärungen eine göttliche Autorität voraussetzt. Wir Protestanten aber können in allem dem, was die Katholiken zur Regel und Richtschnur ihres Glaubens machen, nur menschliche Autorität erblicken. — Der Protestantismus hingegen geht (nach dem deutlichen Inhalt der oben angeführten Protestation der evangelischen Stände 1529.) von dem Grundsatze aus: daß unser Glaube nur von deutlichen und nach richtigen Auslegungsgrundsätzen unläugbaren Aussprüchen der heiligen Schrift abhängen könne, aber nicht von menschlicher Autorität, auch nicht von einseitigen Bibelerklärungen gewisser Kirchenlehrer, von denen man nicht abweichen dürfte. — Unabhängigkeit von aller menschlichen Autorität in Glaubenssachen, und Freiheit der Bibelerklärung nach richtigen Auslegungsregeln ist also die Basis der protestantischen Religion und Kirche. Und diese Basis heißt der Protestantismus, der also durch seine Grundsätze dem Katholicismus geradezu entgegensteht, so daß nie eine Vereinigung zwischen Katholicismus und Protestantismus möglich ist, wenn man sich auch über noch so viele einzelne Dogmen völlig vereinigte.

Digitized by Google

Hieraus ergeben sich nun einige sehr fruchtbare Folgerungen. 1) Wenn in der protestantischen Kirche Glaubensvorschriften gegeben, gewisse Schriften, z. B. Luthers oder die symbolischen Bücher überhaupt, als bleibende Norm aufgestellt, und festgesetzte Bibel-Erklärungen aufgedrungen werden, wodurch die Freiheit der Bibelerklärung aufgehoben, der freie Untersuchungsgeist überhaupt gehemmet, und eine sklavische Abhängigkeit von menschlicher Autorität eingeführt wird: so haben wir den wahren Katholicismus in der evangelischen Kirche. — Dieß war der Fall in den traurigen Zeiten der Hyperorthodoxie bey der Einführung der Concordienformel, und im vorigen Jahrhundert bey der überhandnehmenden Glaubens-wuth Hutter's, Calov's und Quenstedt's, wo die Consistorien strenge auf eine gewisse Summe von Dogmen und Glaubensformeln hielten, wo man also vergaß, warum wir eigentlich Protestanten heißen, und wo man in der evangelischen Kirche die symbolischen Bücher und die Schlüsse der Dortrechter Synode gerade so betrachtete, wie die Katholiken die Trientischen Schlüsse. Katholiken und Protestanten waren da nur in einer gewissen Summe von Dogmen verschieden, worüber sie auf das heftigste gegen einander polemisirten: der Geist, der die beiden Parteyen beseelte, war im Grunde derselbe; sie giengen von einerley Grundsätzen aus; sie machten sich beide von bloß menschlicher Autorität abhängig, die sie für untrüglich hielten. Da hörte aller Protestantismus auf, und Katholicismus trat in unserer Kirche an dessen Stelle. Und wollte Gott, daß in manchen Ländern, die protestantisch seyn wollen, dieser Katholicismus sich nicht bis auf den heutigen Tag erhalten hätte, oder in manchen Consistorien nicht aufs neue wieder zu spucken anfienge!

Digitized by Google

2) Ist Unabhängigkeit von aller menschlichen Autorität in Glaubenssachen und Freiheit der Schrifterklärung nach richtigen Auslegungsregeln die Basis der protestantischen Kirche: so muß es protestantischen Lehrern nicht nur erlaubt seyn, sondern es ist sogar ihre Pflicht selbst zu prüfen und immer weiter zu forschen, um den richtigen Sinn der H. S. immer besser zu fassen. — Bey den großen Fortschritten im Denken, bey der großen Erweiterung aller Wissenschaften, bey der großen Vermehrung der Hülfsmittel die H. S. zu erklären, wäre es ungewissenhaft und schimpflich für denkende Männer, sich mit dem kleinen Maße von Religionseinsichten zu begnügen, das die ersten Reformatoren hatten, obgleich dieses für jene Zeiten wirklich sehr bedeutend war. Unverantwortlich wäre es, wenn wir bey dem Reichthum an Hülfsmitteln, die heilige Schrift besser zu verstehen, diese dennoch nicht besser verstehen wollten, als die Reformatoren bey ihrer großen Armuth an Hülfsmitteln zur Schriftauslegung. Es liegt ja schon in der Natur des Protestantismus, daß wir frey sind von allem Gewissenszwange und von aller Verbindlichkeit menschlicher Autorität in Glaubenssachen: mit dürren Worten ist es in jener Protestation der evangelischen Stände gesagt, daß wir uns nicht für verpflichtet halten könnten, bey exegetischen Ueberlieferungen zu bleiben, und die H. S. immerfort so zu erklären, wie es von ältern Auslegern geschehen ist; sondern daß wir uns das Recht vorbehielten, weiter zu prüfen, um die H. S. immer richtiger verstehen zu lernen *). — Hängt aber nicht mit

*) Auch hier wollen wir wieder einen würdigen Rosenmüller (in d. angef. Schrift S. 11.) für uns sprechen lassen: „Wenn wir seyn und heißen wollen, was

dem richtigen Verstande der H. S. auch eine veränderte Ansicht der Dogmen selbst genau zusammen? Wie können Dogmen fest stehen, wenn ihre Basis fällt? — Oder hat sich vielleicht die ganze Natur der protestantischen Kirche, wie sie 1529. war, durch die Einführung der symbolischen Bücher in unserer Kirche verändert? Sind wir nun nicht mehr Protestanten? Sind wir durch die symbolischen Bücher Katholiken geworden? — Nach älterer und neuerer Praxis in unserer Kirche scheint es beinahe so, als wenn wir an Luther'n unsern Papst, und an den symbolischen Büchern unser Concilium Tridentinum bekommen hätten. So hätten wir also nur

---

unser Name mit sich bringt, und wozu wir als Protestanten berechtigt sind, so müssen wir gegen allen Gewissenszwang auf das feierlichste protestiren, und denselben für unrechtmäßig erklären; so muß uns das ein heiliger und unverletzlicher Grundsatz seyn, daß wir in Glaubenssachen keine andere untrügliche Regel und Richtschnur erkennen, als lediglich die heilige Schrift; daß wir uns nicht für verpflichtet halten, die H. S. so zu erklären, wie sie von alten und neuen Kirchenlehrern erklärt worden ist, blos weil sie von ihnen so erklärt worden ist, sondern daß wir uns stets das Recht vorbehalten, selbst zu prüfen, nichts anders für wahr anzunehmen, als was wir nach gewissenhafter und sorgfältiger Prüfung, und nach gesunden Regeln der Auslegung durch den Gebrauch der uns durch die Vorsehung geschenkten bessern Hülfsmittel als wahr erkannt haben; alles andere hingegen, was wir nach gewissenhafter Prüfung als unwahr befinden, zu verwerfen, oder an seinen Ort gestellt seyn zu lassen, wenn auch noch so viel ältere und neuere Kirchenlehrer anders gedacht und geglaubt haben sollten, weil auch die gelehrtesten Menschen irren und fehlen können, und manche Irrthümer nicht anders als mit der Zeit und nach langem Forschen, vielleicht nach mehrern Jahrhunderten erst entdeckt werden können."

Digitized by Google

einen Papſt gegen den andern vertauſcht; und unſer Unterſchied von den Katholiken wäre nur der, daß dieſe einen Römiſchen und wir einen Wittenbergiſchen Papſt hätten; und daß jede Partey nur ihren Papſt für infallibel hielte, und den Papſt der andern Partey als höchſt fallibel verwürfe. Welches elende Kinderſpiel wäre dieß nicht? — Aber gewiß war dieß nicht die Abſicht Luther's und der ſymboliſchen Bücher; ſondern nur ſchändlicher Mißbrauch derſelben zur Einführung einer neuen Hierarchie, die doch mit dem Proteſtantismus ganz unvereinbar iſt. Luther war weit entfernt ein neues Papſtthum einzuführen und einen neuen Glauben zu gebieten. Unter mehrern Stellen wollen wir nur eine anführen (aus der Altenb. Ausg. ſ. Werke, B. IV, S. 390.): „Wiewohl wir ſolches nicht als ſtreng Gebot können laſſen ausgehen, auf daß wir nicht neue päpſtliche Decretales aufwerfen, ſondern nur wie Hiſtorie und Geſchichte, dazu als ein Zeugniß und Bekenntniß unſers Glaubens.“ — Auch unſere ſymboliſchen Bücher, beſonders die Augsburgiſche Confeſſion und die Apologie, hatten durchaus nicht die Abſicht, einen Glaubenszwang einzuführen und das freie Urtheil über den Inhalt der H. S. einzuſchränken; ſie ſollten nicht der proteſtantiſchen Unterſuchungsfreiheit neue Gränzen ſetzen und eine unveränderliche Glaubensnorm für ihre Bekenner ſeyn. Vielmehr erhellt ganz deutlich aus der Vorrede und aus dem Schluß der A. C., daß ſie künftigen Veränderungen und Verbeſſerungen nicht vorgreifen wolle. Die evangeliſchen Stände wollten nur durch dieſe Bekenntnißſchrift dem Vorwurfe grober Ketzereien und ſchädlicher Neuerungen begegnen, auf die groben Mißbräuche der Römiſchen Kirche aufmerkſam machen (immer in der Hoffnung, daß durch deren Abſchaffung wohl noch eine Wiedervereinigung mit der alten Kirche bewirkt werden

könnte), und die Gründe aus der heil. Schrift angeben, warum sie über manche Lehrpunkte von der bisherigen Kirchenmeinung abweichen müßten *). — Die Protestanten haben sich also in ihrer ersten Bekenntnißschrift das Recht vorbehalten, ihren Lehrbegriff nach veränderter Ueberzeugung selbst wieder zu verändern; und dieses Recht ist ihnen auch feierlich in Reichsabschieden und Friedensschlüssen zugestanden worden, z. B. in dem Passauer Vertrag und dem darauf gegründeten Augsburgischen Religionsfrieden, im Westfälischen Friedensschlusse, auch in der Wahlcapitulation Carls VII. und der folgenden Kaiser **). — Der Protestant ist demnach weder durch seine symbolischen Bücher noch durch Reichsgesetze gehindert, vielmehr durch den Geist des Protestantismus verpflichtet, über die christlichen Religionslehren nach Anleitung der H. S. immer weiter nachzuforschen; zumal da nicht nur von der Beschaffenheit des damaligen Zeitalters, und von der großen Eingeschränktheit der damaligen gelehrten Hülfsmittel zu erwarten ist, daß die ersten Reformatoren in der richtigen Darstellung der christlichen Religionslehren noch nicht alles erschöpft haben, (das ohnehin unmöglich die Sache eines, und noch dazu so rohen, Zeitalters seyn kann); sondern da auch das sichtbare Bestreben der ersten Reformatoren allen Verdacht irgend einer von den allgemeinen Concilien ververworfenen Ketzerey von sich zu entfernen, und den

*) vergl. Pütter's historische Entwickelung der heutigen Staatsverfassung des teutsch. Reichs, Th. I. S. 390. ff.

**) vergl. die oben angef. Oratio, de librorum ecclesiae symbolicorum — — iusta ratione ad libertatem coetibus evangelicis propriam, p. 8 und Döderlein de mutatione religionis publicae; in Opusc. theol. p. 163. sqq.

Digitized by Google

Schein einer wahren kirchlichen Orthodoxie zu behaupten und nur gegen eingeschlichene Mißbräuche und falsche Bestimmungen alter Kirchenlehren zu protestiren, so wie die noch immer genährte Hoffnung einer durch Reformation der katholischen Kirche zu bewirkenden Wiedervereinigung allerdings auf den Gang ihrer Untersuchungen einen wichtigen Einfluß haben, und sie nothwendig abhalten mußte, in manche Kirchenlehren tiefer einzugehen, als unter andern Umständen gar wohl schon damals hätte geschehen können *). Da aber in unsern Tagen nach der erfolgten völligen Trennung beider Kirchen, und durch die Befestigung der Landeshoheitsrechte der evangelischen Stände in Religionssachen alle diese Bedenklichkeiten und Rücksichten wegfallen, und die Protestanten durch den gegenwärtigen Geist des Zeitalters und durch den Reichthum an literarischen Hülfsmitteln unter ganz andern Umständen leben: so muß die schon in dem Geiste des Protestantismus liegende Untersuchungsfreiheit den jetzigen protestantischen Religionslehrern um so mehr zugestanden werden. —

3) Der protestantische Lehrer muß aber auch das Recht haben, seine freien theologischen Untersuchungen, zur bessern Erklärung der H. S. und zur Berichtigung des kirchlichen Lehrbegriffs, öffentlich bekannt zu machen. Er ist ja berechtigt, weiter zu forschen; ja er hat sogar als Lehrer die Pflicht immer tiefer einzudringen und zur Ausbreitung christlicher Wahrheit beizutragen. Was würde es sonst der Kirche helfen, wenn

*) Hierüber ist vorzüglich Eberhard's treffliche Schrift zu vergleichen: Ist die Augsburgische Confession eine Glaubensvorschrift der lutherischen Kirche? Eine historische Untersuchung ꝛc. ꝛc. Halle, 1795.

Digitized by Google

ihre Lehrer zwar weiter forschten, aber ihre Untersuchungen bey sich verschlössen? Wie also in dem Protestantismus das Recht freierer Untersuchung über christliche Religionswahrheiten liegt, so muß auch zugleich darin das Recht, und sogar die Pflicht, die Resultate seiner christlichen Untersuchungen bekannt zu machen, liegen, welche sonst ohne diese öffentliche Mittheilung für die christliche Kirche ganz unnütz seyn würden. Hat schon jeder das Recht und die Pflicht das Reich der Wahrheit nach seinen Kräften zu erweitern; warum sollte der christliche Religionslehrer, der ohnehin als Protestant durch seine Unabhängigkeit von aller menschlichen Autorität in Glaubenssachen das Recht und die Pflicht hat, weiter zu forschen, nicht auch das Recht haben, zum Beßten der christlichen Religion und Kirche seine vom herrschenden Lehrbegriff abweichenden Untersuchungen bekannt zu machen? Liegt ja doch schon in der Grundlage des Protestantismus die Verbesserungsfähigkeit des kirchlichen Lehrbegriffs; wie könnte nun dieselbe Kirche Verbesserungsversuche ihren eignen Lehrern verbieten? Für sich kann ohnehin jeder denken, was er will; was wäre also dieß für eine evangelische Freiheit, deren sich die Protestanten rühmen, wenn man nicht auch seine Gedanken öffentlich mittheilen, und dadurch seine protestantische Freiheit ausüben dürfte? Wäre es nicht widersprechend, die Verbesserungsfähigkeit jener alten symbolischen Schriften einzugestehen, und doch nicht die öffentliche Bekanntmachung freier Untersuchungen, wodurch eben diese Verbesserung bewirkt werden könnte, erlauben zu wollen? Wäre es nicht unvernünftig, die Religionslehrer zum freien Wahrheitsforschen, zum unermüdeten Studium und fleissigen Gebrauch aller Hülfsmittel in Sprachen und Wissenschaften zu ermuntern, und doch die Bekanntmachung dieser Untersuchungen, sobald sie von dem

Digitized by Google

kirchlichen Lehrbegriff, den man doch für verbesserungsfähig hält, und von den Aussprüchen der ersten Reformatoren, die doch fallibel waren und selbst nachdrücklich gegen alle Infallibilität protestirten, abweichen, verbieten zu wollen? Warum ermuntert man denn die Lehrer zum eignen Nachdenken? Will man nur nachbeten, so bedarf es keines weitern Nachdenkens, sondern nur des Auswendiglernens des schon vorhandenen Lehrbegriffs aus Hutter oder Baier. Wenn also die protestantische Kirche nicht mit sich selbst in offenbarem Widerspruch seyn will, so muß sie auch ihren Lehrern die öffentliche Mittheilung jeder genaueren Prüfung der bisherigen Kirchenlehre nach richtiger Auslegung der heiligen Schrift, welche sie als die einzige Norm in Glaubenssachen anerkennt, zugestehen. — Auch kann man diesem Rechte protestantischer Lehrer nicht entgegen setzen (was aber, leider, selbst Protestanten, z. B. Götze, Piderit, Rönnberg u. a. behauptet haben), daß die Rechte der Protestanten in Teutschland an die Festhaltung der Augsb. Conf. geknüpft seyen, daß Kaiser und Reich sonst nicht weiter an den Vertrag gebunden wären und daß selbst in der kaiserl. Wahlcapitulation alle die Schriften verboten worden, die mit den symbolischen Büchern beiderley Religionen nicht vereinbarlich seyen. Das erste ist durchaus falsch, wie wir oben gesehen haben; und die evangelischen Fürsten lassen sich auch, nach ihren so befestigten Landeshoheitsrechten, jetzt nicht mehr solche fremde Eingriffe gefallen, wie zur Zeit der Reformation. Dem katholischen Reichstheile war es auch nicht sowohl um eine gewisse Summe von Dogmen, welche die Evangelischen behalten müßten, zu thun, als vielmehr, da er ohnehin nur durch das Waffenglück der Protestanten gezwungen nachgeben mußte, bloß darum, daß die Protestanten in ihren politischen Gränzen bleiben, und der Römischen

Hierarchie nicht noch größeren Abbruch im teutschen Reiche zufügen möchten. — Und gegen den Zusatz in der kaiserl. Wahlcapitulation Leopold II. ist auf dem Frankfurter Wahlconvente 1790. von Seiten der evangelischen Kurfürsten sehr nachdrücklich protestirt worden; nur unterließen die evangelischen Wahlbotschafter, auf eine etwas unbegreifliche Art, sich des iuris eundi in partes zu bedienen, wodurch die Aufnahme des Kur-Mainzischen Antrags in die wirkliche Wahlcapitulation hätte verhütet werden können. Allein da dieser Zusatz, nach der natürlichsten und leichtesten Erklärung, (denn er ist bekanntlich einer verschiedenen Deutung fähig) mit den Rechten des Protestantismus in geradem Widerspruch steht, so verliert er ohnehin, wenn je eine Anwendung davon versucht werden sollte, alle Rechtskraft. Alles dieß ist in mehrern neuern Schriften ausführlich erwiesen worden, und bedarf hier keiner weitern Erörterung *). — Nur muß eine solche schriftliche Darlegung neuer, vom kirchlichen Lehrbegriff abweichender Meinungen bescheiden und in einem anständigen, nicht leichtsinnigen und spöttischen Tone abgefaßt seyn, und sich nur auf diejenigen einschränken, welche darüber urtheilen können. Denn eben deßwegen werden ja solche Untersuchungen bekannt gemacht, damit sie geprüft, und wenn sie wahr befunden werden, an die

*) Man vergleiche nur außer meiner Oratio de libror. eccl. symbol. — — iusta ratione, cet. die vortreflichen Bemerkungen über Rönnberg's Abhandlung über symbolische Bücher ꝛc. ꝛc. Leipz. 1795. D. Ferd. Gotth. Fleck's Abh. über Lehrvorträge und Schriften wider den Inhalt der symbol. Bücher der Protestanten in Deutschland ꝛc. ꝛc. Leipz. 1795. Henke's Beurtheilung aller das K. Preußische Religionsedikt betreffenden Schriften ꝛc. ꝛc. S. 357. ff. und S. 403. ff.

Stelle älterer kirchlicher Vorstellungen treten. Aber das Volk kann nicht über solche Ideen urtheilen; und derjenige Religionslehrer, der solche abweichende Meinungen sogleich vor das Volk bringt, entweder in Predigten, oder in andern für das Volk bestimmten Religionsschriften, handelt nicht nur ungewissenhaft, wenn er dazu von seinen Obern noch keine besondere Erlaubniß hat (wovon weiter unten mehr gesagt werden soll), sondern auch wirklich unklug, daß er das Volk zu Richtern über sich macht in Dingen, wo es nicht über ihn urtheilen kann, und wo er sich doch gewöhnlich sehr schiefen und seiner Amtsführung oft äusserst nachtheiligen Urtheilen aussetzt. Solche gelehrte Untersuchungen erwartet man daher billig auch nur in gelehrten Schriften; und es kommt alsdann auf die Kirchenvorsteher in einem Lande an, welchen Gebrauch sie davon für den verbesserten Volksunterricht machen wollen. Zwar kann man nicht verpflichtet seyn, Lehren der Kirche, welche man aus sichern biblischen Gründen für falsch hält, als seine Ueberzeugung dem Volke vorzutragen; aber das berechtigt uns noch nicht, das gerade Gegentheil der Kirchenlehre vorzutragen, wenn wir nicht von unserer Gemeine selbst oder von der obern Kirchengewalt des Landes die Erlaubniß erhalten haben. Uebergehen können wir wohl solche Lehren, besonders wenn sie bloße, unfruchtbare Speculationen sind, in unsern Religionsvorträgen, die ohnehin alle praktisch seyn müssen; und dieses Stillschweigen würde sogar Pflicht, wenn mehrere, gebildete Mitglieder der Gemeine an dem Vortrage unfruchtbarer Kirchenlehren einen Anstoß nehmen sollten *): allein so sehr es auch Pflicht

*) Auch hierüber wollen wir einen Rosenmüller sprechen hören in der angef. Schrift: Warum nennen wir

seyn mag, in seinen Vorträgen, dem Inhalte und der Form nach, mit seinem Zeitalter fortzuschreiten, so berechtigt doch uns alles dieß nicht, den noch nicht aufgehobenen Kirchenlehren im Volksunterrichte aus eigner Macht gerade zu widersprechen. Schweigen können wir in diesem Falle, und reines, praktisches Christenthum predigen — ohne Heuchler zu werden, aber nicht gegen die Kirchenlehre polemisiren. Doch davon unten mehr! —

4) Alle diese Rechte und Befugnisse des protestantischen Religionslehrers fließen schon aus dem Begriff

---

uns Protestanten? S. 19. „Würden wir uns nicht dem Spott und der Verachtung aller Verständigen aussetzen, wenn wir bey dem Lichte unserer Zeiten, und bey den so großen Fortschritten in andern Wissenschaften noch immer behaupten und wiederholen wollten, was nunmehr jeder, der nur einigermaßen über die Religion nachzudenken gewohnt ist, für falsch erkennen muß? Freilich ist es auch Pflicht christlicher Lehrer, die Schwachen zu schonen, gewisse Meinungen, die ihnen heilig sind, übrigens aber keinen nachtheiligen Einfluß auf ihre Besserung und Gemüthsruhe haben, nicht geradehin zu bestreiten und zu widerlegen, sondern die Irrenden mit Sanftmuth, nach Anleitung der heil. Schrift und nach klaren, ihnen verständlichen Aussprüchen derselben, zurechte zu weisen. Aber es wäre doch wahrhaftig der offenbarste Gewissenszwang, wenn man uns zumuthen wollte, öffentlich zu lehren und einzuschärfen, was wir und Tausende unter unsern Zuhörern, nur Unwissende und Schwache ausgenommen, äußerst anstößig finden, unveränderlich zu bleiben, ohne den weit größern Schaden, der für Religion und thätiges Christenthum unausbleiblich daraus entstehen würde, zu Herzen zu nehmen. Das wäre die strafbarste und unverantwortlichste Heucheley. Hierdurch würden wir uns an Gott, an der Wahrheit, und an unsern bessern Zeitgenossen schrecklich versündigen." —

des Protestantismus, so lange er noch das göttliche Ansehen der heil. Schrift, welches auf deren Inhalt und auf der göttlichen Sendung Jesu, als christlichen Religionsstifters, beruht, anerkennt. Denn die Grundlage des ganzen Protestantismus ist, nach der ausdrücklichen Angabe in der Protestation der evangelischen Stände 1529., Unabhängigkeit von aller menschlicher Autorität in Glaubenssachen, und alleinige Anerkennung der heil. Schrift, als einer untrüglichen Richtschnur des Glaubens und Lebens. So lange wir diesen Grundsätzen treu bleiben, sollten wir auch durch überwiegende Gründe genöthigt seyn, nach dem verschiedenen Inhalte der heil. Schrift das verbindliche Ansehen derselben in Glaubenssachen näher zu modificiren und einzuschränken, — finden wir nur noch — besonders durch die göttliche Autorität Jesu — in der heil. Schrift eine sichere, für sich bestehende (und nicht erst von der Uebereinstimmung mit der Vernunft abgeleitete) Richtschnur des Glaubens und Lebens, so sind und bleiben wir Protestanten, so abweichend auch unsere Ueberzeugungen von den Lehrmeinungen der ersten Reformatoren seyn mögen. Sobald wir aber das für sich bestehende göttliche Ansehen der heil. Schrift nicht mehr annehmen, sondern nur die Vernunft als Schiedsrichterin in der Religionslehre anerkennen: so ist das nicht mehr Protestantismus, sondern Rationalismus; denn wir verwerfen die Grundlage jener Protestation, woher wir den Namen Protestanten haben. Dieser Rationalismus mag immerhin die reinste Religionslehre enthalten, bey der Lehre Jesu zum Grunde liegen, und diese endlich ganz verdrängen und überflüssig machen (wovon wir uns zwar immer noch nicht überzeugen können); sie mag auch reines Christenthum, das wahre Vernunftchristenthum heissen, und am Ende

Digitized by Google

noch alle denkenden Männer zu Proselyten machen: nur Protestantismus kann dieser Rationalismus nicht heissen, so sehr er sich auch in neueren Zeiten hinter die Aegide des Protestantismus zu verstecken gewußt hat *). — In einem weise eingerichteten Staate muß auch der Rationalist in Druckschriften (nur nicht in Predigten vor einer christlichen Gemeine) frey seine Meinungen sagen dürfen. Denn es muß der christlichen Kirche selbst daran liegen, daß alles zur Sprache kommt; die Wahrheit kann nur durch die beständige Friction guter Köpfe gewinnen. Ist die christliche Religion Gotteswerk, so muß sie trotz aller Anstrengung ihrer Gegner dennoch fest stehen; ist sie aber bloßes Menschenwerk, so muß es jeder aufrichtige Freund der Wahrheit wünschen, je eher je lieber zuverläßig diese wichtige Entdeckung zu machen, damit eine von Tausenden so lange genährte Täuschung endlich einmal aufhöre und vor dem durchdringenden Scharfblicke des Forschers verschwinde. Ge-

*) Iam pridem nos vera rerum vocabula amisimus, sagte einst Cato in seiner Abstimmung gegen den Catilina (Sallust. Catilin. Cap. LII.); und dieß gilt besonders in der neuern Religionsgeschichte. Was sonst Judaismus, Naturalismus, Deismus, ja gar Atheismus hieß das heißt jetzt alles Protestantismus. Der Verfasser ist gewiß kein Ketzermacher, aber auch kein Freund von solchen Sprachverwirrungen, und nennt gern jedes bey seinem rechten Namen, ohne irgend jemand deßwegen verketzern oder verfolgen zu wollen; denn alle diese Namen drücken nur Lehrmeinungen aus, deren Wahrheit oder Irrthum erst noch die Zukunft entscheiden muß. Er schätzt jeden denkenden Mann, giebt ihm auch zu, daß er recht haben mag; aber er kann es nicht leiden, wenn er sich einen andern Namen giebt, als ihm wirklich zukommt. Niemand muß sich seines Glaubens schämen.

Digitized by Google

setzt aber auch, daß alle Gründe des Rationalismus gegen den Christianismus bloß subjectiv wären, wodurch kein treuer Verehrer der christlichen Offenbarung überzeugt würde, so muß doch in einem wohlgeordneten Staate die Gewissensfreiheit eines jeden Staatsbürger geschützt werden. Nur wäre es besser, wenn die Rationalisten eine abgesonderte Religionspartey im Staate ausmachten, ohne Nachtheil ihrer bürgerlichen Subsistenz, da ja ohnehin nach vernünftigen Staatsgrundsätzen die Landesregierung, als solche, nicht nach der Confession eines Staatsbürgers, sondern nur nach seinen bürgerlichen Tugenden zu fragen hat. Es würde daraus weniger Unordnung in der protestantischen Kirche entstehen, als wenn jetzt die Rationalisten sich äußerlich zu einer Kirche bekennen, deren Lehrsätze sie doch verwerfen, oder wenn sie sich sogar als Kirchenlehrer einschleichen, da sie doch als Krypto-Rationalisten im Grunde Gegner des Protestantismus sind. Denn der Protestantismus steht, nach obiger historischer Darstellung in der Mitte zwischen dem Katholicismus und Rationalismus. Er macht zwar mit dem Rationalismus gemeinschaftliche Sache gegen den Katholicismus in Ansehung der Unabhängigkeit von aller menschlichen Autorität in Glaubenssachen; allein dagegen ist er wieder mit dem Rationalismus im Kampfe begriffen in Ansehung der heiligen Schrift, von der er eine für sich bestehende göttliche Autorität in Glaubenssachen behauptet, die der Rationalismus, der keine andere Autorität, als bloß die der Vernunft anerkennen kann, verwirft. Man kann zwar allerdings den Rationalismus unter dem Vehikel der Bibel, besonders des N. T. unter den Protestanten einführen, und in sofern sich Christen, auch Evangelische u. d. a. nennen, aber nur nicht Protestanten, in dem wahren, historischen Sinne des Worts. Es ist auch,

Digitized by Google

nach den Zeichen der Zeit zu urtheilen, wohl möglich, daß unter Begünstigung mancher evangelischer Landesherren rationalistischgesinnte Consistorien nach und nach mit Zustimmung der vorzüglichsten Landestheologen den Rationalismus unter dem Vehikel der Bibel durch neue Vernunftkatechismen unter den bisherigen protestantischen Gemeinen allgemein einführen, und dadurch den alten Offenbarungsglauben mit der Zeit ganz verdrängen. Mag ferner dieser Vernunftglaube, oder auch, wenn man will, dieses Vernunftchristenthum am Ende in allen protestantischen Kirchen die Oberhand behalten: Protestantismus kann alsdann diese Reforme nicht mehr heißen; denn dieser beruhet auf einem Offenbarungsglauben, und setzt immer ein positives Christenthum voraus. Zwar wird man sich, wenn man einmal seine Absicht mit der rationalistischen Reforme in der protestantischen Kirche erreicht hat, wenig darum bekümmern, ob der Name: Protestantismus noch paßt oder nicht paßt, ob man die neuen vernunftchristlichen Gemeinen noch protestantisch nennen will, oder nicht. Allein eine protestantische Kirchengewalt kann doch nicht gehalten seyn, nach diesen bloß möglichen Veränderungen in der protestantischen Kirche schon gegenwärtig zu urtheilen; sondern sie hat das vollkommene Recht, sich an den historisch wohlbegründeten Begriff von Protestantismus in ihren Entscheidungen zu halten: und so lange sie die Rechte des wahren Protestantismus in ihrer kirchlichen Aufsicht respectirt, sollte sie auch den Rationalismus in der protestantischen Kirche, besonders unter den Lehrern derselben, durchaus nicht dulden wollen, so tritt sie nicht aus ihren Schranken.

Dieß führt uns nun auf die nähere Bestimmung der Gränzen der protestantischen Kir-

chengewalt über die Religionslehrer in Glaubenssachen. — Diese lassen sich aber aus dem oben gegebenen Begriff von Kirchengewalt und aus der Deduction über die Natur des Protestantismus sehr leicht bestimmen. — Protestantisch ist die Kirchengewalt, wenn sie nach dem Geiste des Protestantismus ausgeübt wird. Geht also die executive Kirchengewalt weiter, als das Wesen einer Kirchengewalt überhaupt erlaubt, so handelt sie schon in sofern unrechtmäßig; sie maßt sich mehr an, als in ihr Gebiet gehört: verletzt sie sogar die oben ausgeführten Rechte des Protestantismus, so ist sie unprotestantisch; und man hat als Protestant volles Recht, über einen solchen hierarchischen Despotismus laut zu klagen. Doch stehen allerdings die Religionslehrer in näherem Verhältniß zu der Kirchengewalt, die um so aufmerksamer auf sie seyn muß, je bedeutender ihr Einfluß auf die einzelnen protestantischen Gemeinen ist, die aber doch auch in Glaubenssachen sich nicht mehr gegen die Religionslehrer erlauben darf, als gerade mit dem Geiste des Protestantismus vereinbar ist. Es verlohnt sich daher allerdings der Mühe, nach den vorausgeschickten Grundsätzen die Befugnisse einer protestantischen Kirchengewalt über die Religionslehrer in Glaubenssachen, und die Gränzen derselben genauer zu untersuchen, je häufiger die Beispiele sind, daß die protestantische Kirchengewalt, oft in der beßten Absicht, aus lobenswerthem Eifer für die Erhaltnng der reinen Lehren, ihre durch den Geist des Protestantismus gesteckten Gränzen weit überschritten hat. —

Bezieht sich alle Kirchengewalt bloß auf religiöse Handlungen (sacra externa) und auf kirchliche Einrichtungen, nicht aber auf Glaubens- und Gewissenssachen (sacra interna): so kann noch weniger die

Digitized by Google

protestantische Kirchengewalt, welche allen Glaubenszwang vermeiden muß, den Glauben vorschreiben, oder auf den Glauben inquiriren. Die Kirchengewalt soll nur die Beförderung des kirchlichen Endzwecks sich angelegen seyn lassen. Ist nun dieser die gemeinschaftliche Religionsübung nach übereinstimmenden Grundsätzen; so darf auch die protestantische Kirchengewalt nur dafür sorgen, daß alles in der protestantischen Kirche des Landes ordentlich und zweckmäßig nach protestantischen Grundsätzen zugehe, und nichts geschehe, was der Kirche und dem Protestantismus nachtheilig seyn könnte. Bey den Religionslehrern hat also die protestantische Kirchengewalt nur auf Lehre und Leben zu sehen: der Glaube des Religionslehrers liegt außer den Gränzen ihrer Gerichtsbarkeit; und alle ihre Vorschriften können nur die Lehre, nicht aber den Glauben des Religionslehrers betreffen. Wenn daher die Lehrer auf die symbolischen Bücher verpflichtet werden, so können diese durchaus nicht als Glaubensvorschrift, sondern nur als Lehrvorschrift betrachtet werden *). Wollte die protestantische Kirchengewalt eine Glaubensvorschrift daraus machen, so über-

*) Schon v. Windheim machte zu Mosheim's allgem. Kirchenrecht der Protestanten S. 344. (aus dessen Excerpten) die Anmerkung: „Durch den Eid, den die Prediger leisten, sollen sie nicht versichern, daß sie alles glauben, was in den symbolischen Büchern steht; sondern sie sollen dadurch versprechen, daß sie nichts lehren wollen, als was darin enthalten ist (das soll hier wohl heißen: nichts dagegen lehren; denn der Inhalt der Predigten darf doch nicht bloß auf den Inhalt der symbolischen Schriften eingeschränkt seyn G.), damit nicht Unordnung und Verwirrung in den Gemeinden entstehe."

Digitized by Google

schritte sie nicht nur ihre natürlichen Gränzen, die sich nur auf die äußern Religionsübungen beschränken; sondern sie würde auch den allgemeinen symbolischen Büchern eine ganz antiprotestantische Bestimmung geben, die sie ursprünglich gar nicht hatten, noch haben konnten. Diese symbolischen Bücher sollten ursprünglich nur Bekenntnißschriften der ersten evangelischen Stände seyn, aber nicht immerwährende Glaubensvorschriften, welche die Gewissen bänden. Luther war weit entfernt, eine neue Art von Papstthum einzuführen. Vielmehr haben die protestantischen Religionslehrer die Pflicht, immer weiter zu forschen und zur Berichtigung des kirchlichen Lehrbegriffs etwas beizutragen. Nur die heilige Schrift erkennt der Protestant als eine untrügliche Richtschnur des Glaubens und Lebens *). Wie dürfte also eine

*) Nun so, sagt man, sollten evangelische Lehrer auch nur auf die heilige Schrift, und nicht auf die symbolischen Bücher verpflichtet werden. — Ich bin zwar weit entfernt, die fortdauernde Verpflichtung der Religionslehrer auf die symbolischen Bücher in Schutz zu nehmen. Sie sind einestheils zu mangelhaft, enthalten keinen vollständigen Lehrbegriff, anderntheils sind sie viel zu weitläuftig; und die wenigsten haben sie vor ihrer Verpflichtung gelesen: auch paßt ein großer Theil ihres Inhalts, der so ganz temporelle Beziehungen hat, nicht auf unsere Zeiten, am wenigsten ihre Form. Aber noch weniger könnte ich es billigen, wenn die Religionslehrer bloß auf die heilige Schrift verpflichtet würden. Denn auf diese berufen sich alle christliche Religionsparteyen. So könnten die allerverschiedensten Religionsmeinungen unter dem Schutze der allgemeinen Verpflichtung auf die heilige Schrift auf die Kanzel gebracht werden, woraus die größten Verwirrungen entstehen müßten, welche doch die protestantische Kirchengewalt durch die Verpflichtung der Religionslehrer auf eine gewisse Lehrnorm verhüten wollte, damit die gemeinschaftliche Religionsübung nach

protestantische Kirchengewalt die Religionslehrer auf eine, dem Protestantismus ganz fremde und widersprechende, bestimmte und bleibende Glaubensnorm verpflichten? Eine solche Verpflichtung enthielte überdieß auch etwas unmögliches. Die Lehre steht in unserer Gewalt, aber nicht der Glaube: was ich lehren will, das hängt von meiner Freiheit ab; aber mein Glaube bloß von meiner Ueberzeugung. Diese kann man aber, wenn man anders seine Religionsuntersuchungen eifrig fortsetzt, nie mit entschiedener Gewißheit voraussehen, wie jeder aufrichtige Wahrheitsforscher aus seiner eigenen Erfahrug selbst gestehen muß. Worauf man nun den andern nicht verpflichten kann, darnach hat man auch nicht zu fragen. Folglich darf die protestantische Kirchengewalt, welche sich bloß auf die sacra externa einschränken soll, bey den anzustellenden Religionslehrern nur nach ihren Religionskenntnissen, nach ihrer Lehrgeschicklichkeit und Lehrweisheit, so wie nach ihrem bisherigen Lebenswandel, nicht aber nach ihrem Glauben fragen *). —

übereinstimmenden Grundsätzen gehalten würde. — Am besten wäre also eine neue protestantische Lehrnorm, welche in kurzen Sätzen die wichtigsten Lehren des Christenthums enthielte, und worin so mancherley Lehrbestimmungen, welche jetzt so manchen gebildeten Laien zum Anstoß gereichen, ganz übergangen wären. Jedes Land hat hier das Recht, seine eigene Lehrnorm zu bestimmen; denn eine allgemeine würde bey der großen Verschiedenheit der Meinungen zu großen Schwierigkeiten unterworfen seyn. Allein auch die übrigen Protestanten müßten doch eine solche Norm für protestantisch erklären, so lange sie mit den Grundsätzen des Protestantismus übereinstimmt. —

*) Hr. Hofr. Schnaubert sagt daher in s. Grundsätzen des Kirchenrechts der Protestanten §. 186.

„Allein, wendet man ein, die Religionslehrer sollen doch andere in der Kirchenlehre unterrichten; so muß auch ihre Lehre mit ihrem Glauben übereinstimmen; sonst sind sie schändliche Heuchler. Ueberdieß kann es der Kirchengewalt doch nicht gleichgültig seyn, was in der Kirche gelehret wird; und es könnten sich eben so gut Juden und Mohammedaner in der christlichen Kirche zu Lehrern aufwerfen. Endlich sey es auch unmöglich, eine Lehre mit Wärme und Interesse vorzutragen, die man nicht für wahr hält. Habe nun die protestantische Kirchengewalt die Verbindlichkeit, dafür zu sorgen, daß das Christenthum rein und lauter und mit Nachdruck gepredigt werde, so müsse sie auch das Recht haben, nach dem Glauben der Religionslehrer zu fragen.“ — So scheinbar dieses Räsonnement ist, so wenig kann doch dadurch das, was oben aus dem Begriff einer protestantischen Kirchengewalt nach einer richtigen Schlußfolge hergeleitet worden ist, umgestoßen werden. — Nur dann ist der Lehrer ein Heuchler, wenn er etwas, was er nicht glaubt, als seine Ueberzeugung vorträgt; wenn er aber, durch den Eigensinn seiner Obern genöthigt, auch die unfruchtbarsten Dogmen und die unnützesten theologischen Subtilitäten seiner Gemeine, wenigstens in dem katechetischen Unterrichte, noch vortragen muß, und dieß bloß historisch thut (z. B. mit der Formel: Unsere Kirche lehrt dieß aus folgenden Gründen ꝛc. ꝛc.), so ist er gewiß kein Heuchler; denn er sagt die Wahrheit und spricht doch nicht gegen seine Ueberzeugung. Und gesetzt auch,

---

(zu Ende): Der bestimmte Religionseid, welcher voraus vom Lehrer gefordert wird, hemmt nicht allein die Gewissensfreiheit desselben; sondern dadurch wird auch der Kirche, in jedem Falle, vorgegriffen.

Digitized by Google

ein solcher Lehrer wäre wirklich ein Heuchler, so hat er dieß mit seinem eigenen Gewissen auszumachen; die Kirchengewalt geht dieß nichts an: diese hat nur auf die sacra externa zu sehen, daß alles ordentlich und nach der kirchlichen Vorschrift in der Kirche geschehe, und daß die gemeinschaftlichen Gottesverehrungen nach übereinstimmenden Grundsätzen gehalten werden. Fügt sich der Religionslehrer in diese Kirchenordnung, versucht er keine eigenmächtigen Neuerungen, so muß die Kirchengewalt mit ihm zufrieden seyn, ohne weiter nach seinem subjectiven Glauben zu fragen. „Aber bey einem Lehrer, von dessen Glauben man nicht gewiß ist, muß man doch immer in Sorgen seyn, daß er abweichende Lehren vortragen könnte?“ — Ist man denn bey dem Inquiriren auf den Glauben gewisser? Kann der neue Lehrer, der ein orthodoxes Glaubensbekenntniß ablegt, nicht auch ein Heuchler seyn, der alles sagt, was man haben will, um nur die Pfarre zu bekommen? Dafür sind die Kirchenvisitationen, daß der Aufseher untersucht, ob der Lehrer auch seine Schuldigkeit thut, und sich in seinen Vorträgen nach den Kirchenvorschriften richtet. — „Wenn aber nun in einem Lande keine Kirchenvisitationen gewöhnlich sind?“ — So ist dieß nur ein Beweis von einer schlechten Kirchenadministration in einem solchen Lande; es berechtigt aber nicht die Kirchengewalt zu einem Schritte, wozu sie kein Recht hat. — „So können aber Juden und Mohammedaner auch christliche Religionslehrer werden, wenn sie sich nur bequemten, das Christenthum historisch vorzutragen?“ — Allein Juden und Mohammedaner kennt man schon vorher als Gegner des Christenthums. Sobald man sicher weiß, daß jemand ein Gegner des Christenthums ist, so wird man ihn freilich nicht zum christlichen Religionslehrer machen; aber bey christlichen Lehrern setzt man vernünftiger Weise so lange

Digitized by Google

voraus, daß sie sich zum Christenthume bekennen, bis sich das Gegentheil zeigt. Und können sie sich auch von manchen Kirchendogmen nicht überzeugen, so sind sie deßwegen noch nicht für Gegner des Christenthums zu halten. Nur Gegner der Kirchendogmatik sind sie (und dieß vielleicht nur theilweise): wer wird aber noch Kirchendogmatik und Christenthum mit einander verwechseln? — „Aber mit Wärme und Interesse kann doch ein Religionslehrer solche Kirchendogmen nicht lehren, die er für unwahr hält.“ — Ist der Religionslehrer ein Christ, so wird er auch gewiß die wesentlichen Christenthumslehren mit Wärme und Interesse vortragen. Aber außerwesentliche Kirchenlehren haben ohnehin kein praktisches Interesse; wie können sie also überhaupt mit Wärme und Interesse vorgetragen werden, wenn Wärme etwas anders seyn soll, als polemischer Feuereifer? Und sollten alle diejenigen keine tauglichen Religionslehrer seyn, welche nicht mit Wärme und Interesse die Kirchenlehren vortragen, so müßte die protestantische Kirchengewalt eine große Schaar von orthodoxen Religionslehrern zuerst entfernen, die mit unausstehlicher Kälte und ohne alles Interesse die wichtigsten Christenthumslehren dem Volke vortragen. — Ueberhaupt würden die protestantischen Kirchengewalten in unsern Tagen besser für das Christenthum und für ihre eigene Ehre sorgen, wenn sie den Religionslehrern den Auftrag gäben, nur die wesentlichen Christenthumslehren (wesentlich sind aber nur diejenigen, welche praktisches Interesse haben) dem Volke vorzutragen, und die außerwesentlichen, die ohnehin bloß Gegenstand der philosophischen und theologischen Speculation sind und nur für die gelehrte Untersuchung gehören, mit Stillschweigen zu übergehen, — und wenn sie nach diesem Maßstabe auch die Katechismen anders einrichten ließen. Denn nur Religion, nicht gelehrte Theologie, sollte dem

Digitized by Google

Volke vorgetragen werden. Alsdann würde auch gewiß in den Predigten und Katecheſen der Religionslehrer mehr Wärme und Intereſſe herrſchen; die gemeinſchaftlichen Gottesverehrungen würden mehr Nutzen ſtiften; die gebildeten Glieder der Gemeine weniger von der Beſuchung des öffentlichen Gottesdienſtes abgeſchreckt, und die gemeinen Zuhörer mehr erbaut werden. Alsdann würde auch der Religionslehrer weniger genöthigt ſeyn, manches nur hiſtoriſch als Kirchenlehre vorzutragen; denn er übergienge alsdann alles, was kein praktiſches Intereſſe hat, mit Stillſchweigen, und würde dadurch ſeiner wichtigen Lehrerpflicht: πάντα πρὸς οἰκοδομὴν, beſſer Genüge leiſten können; und gewiß würde auch alsdann die chriſtliche Religion mit dem Lehrſtande weniger in Verachtung ſinken, als leider die bisherige Erfahrung gezeigt hat. — Dazu wäre aber nicht unnöthig, den bisherigen kirchlichen Lehrbegriff aufzuheben; die proteſtantiſche Kirchengewalt könnte noch immer jeden Lehrer verpflichten, nichts dagegen zu lehren, damit das Volk keinen Anſtoß nähme; nur erhielte er die Erlaubniß, vieles, was nach gereinigten Begriffen gar nicht zum weſentlichen Chriſtenthume gehört, und deſſen Unterricht dem Volke gar nichts nutzen, wohl gar ſchädlich werden kann, in ſeiner Gemeine mit Stillſchweigen zu übergehen, und dagegen deſto eifriger das große Einzige zu betreiben, das noth thut. Seine Verpflichtung auf die Kirchenlehre wäre alsdenn mehr negativ, als poſitiv. — Dieß möchte wohl das Beſte ſeyn, was eine proteſtantiſche Kirchengewalt in unſern Tagen thun könnte. Doch beſcheiden wir uns gern, daß eine ſolche Einrichtung in manchen proteſtantiſchen Ländern, beſonders wegen politiſcher Verhältniſſe mit dem Landesherren, ihre großen Schwierigkeiten habe, und daß alsdann die proteſtantiſche Kirchengewalt noch ſorgfältiger wachen müßte, als vorher, wenn ſie nicht

Digitized by Google

zugeben will, daß sich auf diesem Wege Rationalismus statt des Protestantismus in die Kirche einschleiche. — Wenn also die protestantische Kirchengewalt in seinem Lande sich zu einer solchen Veränderung in der Verpflichtung der Religionslehrer nicht verstehen kann oder mag, so muß sich der Religionslehrer in die Kirchen-Ordnung fügen, und die lästige Lage seines Lehramtes mit Geduld ertragen. Er weiß ja alles dieß voraus; eigenmächtig darf er keine Veränderungen machen: ist ihm aber ein solches Lehramt zu lästig, so hat er die Erlaubniß es niederzulegen, und sein Glück in einem freiern protestantischen Lande zu versuchen, oder schon auf Universität, wo er mit der Lage der Theologie bekannt wird, ein anderes Fach zu ergreifen. Aber freilich hat beides wieder seine große Schwierigkeit; und daher wird Klugheit im Lehramte selbst immer das Rathsamste bleiben. — Hingegen ist aber auch eine protestantische Kirchengewalt verpflichtet, damit zufrieden zu seyn, wenn nur der Religionslehrer das in seiner Gemeine lehrt, was er nach seiner Verpflichtung lehren soll; ob aus eigner Ueberzeugung? das geht nur das Gewissen des Lehrers, und nicht die Kirchengewalt an: diese hat nicht nach dem Glauben, sondern nur nach der Lehre zu fragen.

„Wie aber, wenn der Lehrer nicht nur für sich abweichend denkt, sondern auch seine Heterodoxien laut werden läßt, nicht sowohl in seinen öffentlichen Religionsvorträgen, Predigten oder Katechisationen (denn darüber hat ohnehin die protestantische Kirchengewalt, welche darauf sehen muß, daß die gemeinschaftlichen Religionsübungen nach übereinstimmenden Grundsätzen angestellt werden, ein unläugbares Recht, damit nicht durch heterodoxe Vorträge die christlichen Gemeinen in ihrem Glauben irre gemacht werden, woraus nichts als Unordnungen, oder wohl gar Unruhen in der

Digitized by Google

Kirche eines Landes entstehen), als vielmehr in öffentlichen Gesellschaften oder gar in Schriften, wodurch also der Lehrer mit sich selbst in Widerspruch geräth, das wieder niederreißt, was er in seinen Vorträgen aufbauet, und gleichsam der Kirchenlehre, auf die er doch als Religionslehrer von der Kirchengewalt angewiesen ist, Hohn spricht: hat auch da noch die protestantische Kirchengewalt sich nichts um den so öffentlich bekanntgemachten Glauben der Religionslehrer zu bekümmern? Ist sie auch da noch verpflichtet, stille zu sitzen? Darf sie gar nicht diesen so laut gewordenen Heterodoxien Einhalt thun? Ist sie nicht berechtigt einen solchen Lehrer, wenn er nicht, freilich zu seiner Beschimpfung, das öffentlich Gesagte zurück nimmt, von seinem Lehramte zu entfernen, weil sonst statt der übereinstimmenden Grundsätze, worüber sie zu wachen hat, nichts als Disharmonie, Zweifelsucht und Streitigkeit, oder gar Indifferentismus in der Kirche zu befürchten ist? Könnte und dürfte wohl eine Gewalt, die für das Wohl der Kirche zu sorgen hat, und dieser dafür verantwortlich ist, bey solchen Unordnungen ruhig bleiben?" — Unmöglich kann dieser aus der Erfahrung unserer Zeiten geschöpfte und so scheinbare Einwurf im Allgemeinen und auf einerley Art widerlegt werden. Es kommt hier auf verschiedene Umstände an: 1) Wie weit die Abweichung von der Kirchenlehre gehe? Ob dadurch der ganze Protestantismus aufgehoben werde? Oder ob nur einzelne Kirchendogmen, vielleicht nur einzelne dogmatische Subtilitäten von dem Kirchenlehrer bestritten werden? 2) In welchem Tone, ob in dem anständigen ruhigen und ernsthaften des redlichen Wahrheitsforschers? oder in einem unanständigen, frivolen Tone des leichtsinnigen oder gar leidenschaftlichen Religionsspötters die Einwürfe gegen gewisse Kirchenlehren vorgetragen werden? 3) Wo der Religionslehrer seine

Abweichungen vom kirchlichen Lehrbegriff äußere? Ob unter dem Volke, in gemischten Gesellschaften? oder nur in der Gesellschaft gelehrter, denkender Männer, um einen theologischen Gegenstand zur Sprache zu bringen, oder auch in der Gesellschaft gebildeter Laien, die Belehrung wünschen, und bey denen durchaus kein falscher Gebrauch von freien Aeußerungen über Kirchendogmen zur Verwerfung der Religion und des Christenthums überhaupt zu befürchten ist? — Oder, wenn diese Abweichungen in öffentlichen Druckschriften vorkommen, ob in gelehrten Schriften, in eignen theologischen Werken, oder auch in fremden gelehrten Sammlungen und Journalen? oder ob in Katechismen, in ascetischen Schriften, in gedruckten Predigten u. d. m., kurz in eigentlichen Volksschriften, die zur Belehrung des Volks herausgegeben werden? — Auf alle diese Umstände muß nothwendig Rücksicht genommen werden, wenn das Urtheil über die Befugniß der protestantischen Kirchengewalt in einzelnen Fällen nicht einseitig ausfallen soll, und wenn eine protestantische Kirchengewalt sich nicht da ein Recht anmaßen will, wo sie keines hat. —

Wenn ein denkender Religionslehrer, vielleicht gar ein akademischer Theologe, der den eigentlichen Beruf hat, gelehrte theologische Untersuchungen anzustellen und der Welt mitzutheilen, (nicht bloß alte Meinungen nachzubeten und durch alle mögliche gelehrte Winkelzüge, die doch am Ende mehr verderben als gut machen, in Schutz zu nehmen) seine Zweifel gegen herkömmliche Kirchenlehren in einem ruhigen und anständigen Tone, (aus dem jeder schon einsehen kann, daß es ihm nur um Wahrheit und nicht ums Glänzen zu thun ist) und zwar in solchen Schriften, die bloß für Gelehrte bestimmt sind, vorträgt, sie mit Gründen unterstützt und

Digitized by Google

nun dem gelehrten Publikum zur Prüfung und Beurtheilung vorlegt; und wenn endlich diese Zweifel im geringsten nicht das göttliche Ansehen Jesu und seiner Apostel in Religionswahrheiten, folglich auch nicht das göttliche Ansehen ihrer Schriften (welches nicht auf ihrer Inspiration, sondern auf ihrem göttlichen Inhalte, durch die Göttlichkeit Jesu und seiner Lehre beruhet) erschüttern, folglich die Basis alles Protestantismus unangetastet lassen: so thut ein solcher Lehrer durchaus nichts, als wozu er, als protestantischer Lehrer, nicht nur Fug und Recht hat, sondern wozu er sogar verpflichtet ist; und eine protestantische Kirchengewalt würde sehr unprotestantisch verfahren, und ihre rechtmäßigen Schranken weit überschreiten, wenn sie einen solchen denkenden und würdigen Religionslehrer, der sich in seinen Schranken zu halten weiß, und nur das thut, was ihm der Protestantismus selbst zur Pflicht macht, wegen seiner freien Aeußerungen gegen den kirchlichen Lehrbegriff zur Verantwortung ziehen wollte. — Die Kirchengewalt hat nur über die zum kirchlichen Gebrauche bestimmten Bücher zu wachen, daß nichts von der Kirchenlehre abweichendes in diese kommen; andere theologische Schriften gehören nicht in ihr Gebiet, sondern sie stehen bloß unter der allgemeinen protestantischen Landes-Censur *); und diese muß nach vernünftigen Staats-

*) Hr. Hofrath Schnaubert sagt daher in s. Grundsätzen des Kirchenrechts der Protestanten in Deutschland, §. 183.: „In der kirchlichen Aufsicht ist insbesondere das Censurrecht der zum kirchlichen Gebrauch bestimmten Schriften und Bücher enthalten. Auf andere erstreckt sich die Kirchengewalt nicht. Vermöge derselben kann nur wider solche, welche den Religionsbegriff der Kirche beschimpfen

regierungs Grundsätzen jede Schrift, die nicht der Religion überhaupt, oder den guten Sitten, oder dem allgemeinen Staatswohl gefährlich ist, frey geben; noch weniger darf sie den Druck solcher Schriften hindern, wodurch der Zweck des Protestantismus befördert wird. Ist die Grundlage des Protestantismus Unabhängigkeit von aller menschlichen Autorität in Glaubenssachen, und ausschließende Anerkennung der heil. Schrift als einer untrüglichen Richtschnur unsers Glaubens und Lebens, so kann ja unmöglich eine protestantische Kirchengewalt einen Religionslehrer zur Verantwortung ziehen, der diesen Grundsätzen gemäß ins Glaubenssachen die menschliche Autorität der ältern protestantischen Kirchenlehrer nicht anerkennen will, sondern selbst prüft und genauer den biblischen Grund untersucht *). Er handelt hier als ein gewissenhafter protestantischer Lehrer, der nur das Ansehen der heil. Schrift anerkennt; und die protestantische Kirche sollte es ihm Dank wissen, daß er etwas zur Berichtigung des kirchlichen Lehrbegriffs beiträgt, und ein reineres Christenthum befördert. Denn auf diesem Wege gründlicher Untersuchung des biblischen Grundes ist man in neuern Zeiten von so mancher ält-

---

und die Absicht haben, Unruhen und Unordnungen in der Kirche anzurichten, ein Verbot, unbeschadet der Gewissensfreiheit der einzelnen Mitglieder, verabredet werden." —

*) Schnaubert a. a. O. §. 182.: „Der Kirche steht die Aufsicht für die Erhaltug der Reinigkeit ihres Religionsbegriffs zu. Sie hat daher das Recht, dafür zu sorgen, daß ihr so lange, als sie ihn für wahr hält, keine Lehre dawider aufgedrungen werde. Ihr Lehrer hat jedoch die Befugniß und Pflicht, allenfallsige Irrthümer im Lehrbegriffe ihr anzuzeigen, und sie darüber zu belehren."

Digitized by Google

tern kirchlichen Bestimmung eines Dogma abgekommen, welche jetzt die protestantische Kirche, auf Veranlassung jener gründlichen Belehrungen und Berichtigungen, wenigstens stillschweigend aufgegeben hat *). Jeder redliche Bibelforscher bedient sich also seines Rechts, das er als Protestant hat, und kann deßwegen keiner protestantischen Kirchengewalt verantwortlich seyn, so lange er sich in den Gränzen des Protestantismus hält, und seine gelehrten Untersuchungen mit Anstand und Würde dem theologischen Publikum zur Prüfung mittheilt. Nur dann würde er sich gerechte Verantwortung von seinen Vorgesetzten zuziehen, wenn er seine Ueberzeugungen und gelehrten Untersuchungen auch unter das Volk bringen, oder sie in seine Predigten und Katechisationen einmischen wollte. — Es tritt hier ein zweifaches

*) Daher sagt Hr. Hofr. Schnaubert in s. Schrift: über Kirche und Kirchengewalt in Ansehung des kirchlichen Religionsbegriffs (Jen. 1789. 8.) S. 103. „Wenn jemand seine von dem kirchlichen Religionssystem in einzelnen Punkten abweichende Meinung mit Bescheidenheit und denen Gründen, welche ihn bis jetzt dazu bestimmt, oder wenigstens die Lehre der Kirche bey ihm ungewiß und wankend gemacht haben, auch in öffentlichen Schriften vorträgt, bereit ist Belehrung anzunehmen, sich übrigens in der Gemeine ruhig und still verhält, so kann und darf die Kirche solche Schriften nicht wegnehmen — — Die Kirche hat hierüber, als über eine Gewissenssache, keine Gewalt; sie hat auch kein gegründetes Interesse dabey, da sie sich nicht Untrüglichkeit und ausschließlichen Besitz der Wahrheit anmaßen darf; sie muß vielmehr aufmerksam darauf seyn, weil es möglich ist, daß sie bisher im Irrthum gewesen, und sie nach dessen Entdeckung die Pflicht hat, ihren Religionsbegriff hierin zu bessern." —

Verhältniß des Religionslehrers ein, das bisher nicht sorgfältig genug unterschieden worden ist: ein Mal zu der protestantischen Kirche überhaupt; dann aber auch zu seiner besondern Gemeine, bey der er als Kirchenlehrer angestellt ist. In dem erstern Verhältniß steht jeder akademische Theologe, aber auch jeder andere Religionslehrer, als theologischer Schriftsteller; in dem andern hingegen steht jeder Kirchenlehrer, als solcher. In beiden Verhältnissen kann der Religionslehrer verschieden lehren, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu kommen, wenn er nur nicht gegen seine Ueberzeugung im Volksunterrichte etwas didaktisch vorträgt, was er nicht für wahr hält, und wogegen er sich in gelehrten Schriften erklärt hat. Frey sagt er seine Meinung als protestantischer Religionslehrer; hingegen als Kirchenlehrer ist er an Kirchengesetze gebunden. Er handelt nicht überall in einerley Person, widerspricht sich also auch nicht bey verschiedener Handlungsweise. Ist er nun an gewisse Kirchenlehren als Kirchenlehrer gebunden, so muß es ihm auch erlaubt seyn, diese Lehren bloß historisch mit ihren Gründen vorzutragen. Besser aber wäre es freilich, wenn es ihm von der Kirchengewalt erlaubt wäre, solche Lehren, welche ohnehin meist theologische Subtilitäten betreffen und schlechterdings kein praktisches Interesse haben, ganz mit Stillschweigen zu übergehen. Hält aber die Kirchengewalt, aus irgend einem Grunde, auf den Vortrag auch solcher bloß speculativen Dogmen, so muß sie es doch dem Kirchenlehrer zugestehen, daß er sie bloß historisch vortragen darf, um seine Gewissensfreiheit nicht zu kränken. Wollte sie sagen: unter solchen Umständen könne er auch nicht Kirchenlehrer seyn, wenn er nicht alles das glaubte, was er als Kirchenlehrer vorzutragen habe; so wäre das nicht nur ein schlechter Dank dafür, daß ein protestan-

Digitized by Google

tischer Religionslehrer seine Pflicht redlich erfüllt und weiter forscht; sondern die protestantische Kirchengewalt träte hier auch offenbar aus ihren Schranken, und führte Katholicismus statt des Protestantismus ein, indem sie theils den Glauben gebieten wollte, wo sie nur über die Lehren bey den einzelnen Gemeinen zu wachen hat, theils dem Lehrer die Rechte des Protestantismus versagte, Unabhängigkeit von bloß menschlicher Autorität, und gründlicheres Forschen des biblischen Grundes. Die protestantische Kirchengewalt muß demnach das oben angegebene zweifache Verhältniß des Religionslehrers, folglich auch eine Verschiedenheit seines Lehrtropus, zugeben, wenn sie nicht aufhören will, protestantisch zu seyn; oder sie muß es dem Kirchenlehrer erlauben, kirchliche Bestimmungen, die mit seiner Ueberzeugung nicht übereinstimmen, ganz mit Stillschweigen zu übergehen. —

„Aber, wendet man ein, alles dieß reiche nicht hin, um die Reinheit des kirchlichen Lehrbegriffs in der Kirche zu erhalten, worüber doch die protestantische Kirchengewalt wachen sollte, wenn es dem Lehrer erlaubt wäre, seine vom Lehrbegriff abweichenden Meinungen in öffentlichen Schriften vorzutragen, die doch auch wieder den Gliedern der Gemeine in die Hände kämen: diese hielten alsdann entweder ihren Lehrer für einen Heuchler, der eine doppelte Sprache führe, eine andere in seinen Schriften, eine andere in der Kirche; oder sie gäben auch die Kirchenlehre auf, die der Kirchenlehrer in Schriften bestritten hat, und die doch die protestantische Kirchengewalt rein erhalten würde; oder sie giengen noch weiter, und glaubten gar nichts mehr, weil sie die mehr oder minder wichtigen Religionslehren nicht gehörig zu unterscheiden wüßten und alles in eine Klasse

würfen." — Es ist zwar nicht zu läugnen, daß unter solchen Umständen allerdings einige Nachtheile für einzelne Glieder einer Gemeine nicht wohl zu vermeiden sind. Allein an wem liegt die Schuld? An dem Kirchenlehrer, der als protestantischer Lehrer in theologischen Schriften seine Pflicht thut, und doch auch als Kirchenlehrer seine Kirchenordnung nicht überschreitet? Oder vielmehr an der protestantischen Kirchengewalt, welche unprotestantisch genug auf die lauten Stimmen der rechtschaffensten und aufgeklärtesten protestantischen Gottesgelehrten gar nicht achtet, sondern strenge auf eine festgesetzte Summe von Dogmen hält, und die allgemeinen praktischen Christenthumslehren, die allein für das Volk gehören, durchaus nicht von bloßen theologischen Speculationen des gelehrten kirchlichen Lehrbegriffs im Volksunterrichte getrennt wissen will? Und verschlägt es denn so viel bey der jetzt so ausgebreiteten Leselust, daß gerade ein Kirchenlehrer selbst Zweifel gegen diese oder jene Kirchenlehre in Schriften vorträgt? Ist nicht schon so viel gegen gewisse Kirchendogmen von andern angesehenen Theologen geschrieben worden, und wird nicht noch immer so viel zur Bestreitung des kirchlichen Lehrbegriffs geschrieben und gelesen? Wenn also auch die Kirchenlehrer bey einzelnen Gemeinen nicht das geringste schrieben, was von der Kirchenlehre abwiche, vielmehr gegen alle Abweichungen heftig eiferten: so würde dieß nur auf den Pöbel zur Erhaltung der alten Lehre einen Einfluß haben, nicht aber auf die gebildeten Laien, die so viele andere neue Schriften lesen; bey diesen würden vielmehr jene orthodoxen Kirchenlehrer durch ihren Feuereifer an Ansehen außerordentlich verlieren, und eben deßwegen mit ihrem Eifer für die reine Lehre weit mehr schaden, als nutzen. Hingegen wenn ein denkender, von der Würde der Religion Jesu durchdrungener Lehrer die wesentlichen Lehren des Christen-

Digitized by Google

thums deutlich und mit Wärme vorträgt, diese von den bloßen Kirchendogmen sorgfältig scheidet, ohne sich jedoch geradezu gegen die letztern zu erklären: so wird er durch diese Lehrweisheit die Achtung gegen das Christenthum auch unter den gebildeten Zuhörern noch erhalten, welche sonst durch den unverständigen Eifer strenger Kirchenlehrer nicht weniger als durch neuere frivole Schriften sehr geschwächt werden könnte. Indem also ein verständiger Lehrer die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer auf die wesentlichen Lehren des Christenthums hinlenket, so werden die schriftlichen Heterodoxien des Lehrers, wenn sie auch den gebildeten Laien in seiner Gemeine, welche ohnehin die Strenge der Kirchenordnung kennen, bekannt werden sollten, auf diese Klasse seiner Zuhörer keinen nachtheiligen Einfluß haben: sie wissen die historische (durch die bestehende Kirchenordnung nothwendige), und die didaktische (der Ueberzeugung des Lehrers gemäße) Lehrart gehörig zu würdigen; sie sind durch ihren Lehrer in dem wesentlichen Christenthume befestigt, und ehren seine Gewissenhaftigkeit in der Amtsführung *). — Es kann also nur vom gemei-

*) Man hat schon lange, um die Theilnahme des großen Publikums an den theologischen Streitigkeiten zu hindern, den Vorschlag gethan, daß alle gelehrte theologische Schriften nur in lateinischer Sprache herauskommen sollten. — Einigen Einfluß möchte allerdings der Gebrauch der Gelehrtensprache auf die Verminderung der Anzahl der Leser haben; denn was sonst von der griechischen Sprache galt: graeca sunt, non leguntur, möchte bald auch von der lateinischen gelten; und nicht bloß das Volk, sondern selbst gebildete, und auch viele sogenannte gelehrte Laien würden alsdann von der Lectüre der theologischen Schriften ausgeschlossen. Ferner würden gewiß viele theologische und philosophische Schriftsteller, welche jetzt, da alles teutsch geschrieben wird, das große Wort

nen Volke die Rede seyn, wenn man von der Bekanntwerdung der in gelehrten Schriften geäußerten Heterodoxien eines Lehrers große Nachtheile für dessen Gemeine befürchtet. Es kommt hier darauf an, durch wen und wie diese Schriften unter das gemeine Volk

---

führen, alsdann bald verstummen, oder solche elende Schulexercitien liefern, die man sogleich wieder bey Seite legte. Wenn nur der Vorschlag auch ausführbar wäre! — Es müßte vor allen Dingen ein allgemeines Reichsgesetz werden; denn sonst hülfe es nichts, wenn in einer Provinz die theologischen Bücher lateinisch geschrieben werden müßten, und in sechs andern dagegen teutsch heraus kämen. Wie schwer würden sich aber alle evangelischen Fürsten zu einem solchen Befehle verstehen, zumal wenn so viele Buchhändler protestando dagegen einkämen! Aber auch alle philosophische, besonders metaphysische, Schriften müßten lateinisch geschrieben werden; denn die Herren Philosophen, besonders von der Fichteschen Partey führen jetzt das Wort, und haben den größten Einfluß auf die Theologie. Das würde aber eine große Gährung verursachen; denn viele Schriftsteller, die jetzt so laut reden, müßten alsdann schweigen, oder würden nicht gehört. Aber nicht bloß die theologischen und philosophischen Schriften, sondern auch sogar alle gelehrte Zeitungen, Bibliotheken u. Journale müßten ebenfalls lateinisch geschrieben werden, weil darin Auszüge aus solchen neuen Schriften geliefert, wenigstens die Hauptgedanken (also gerade der giftigste Inhalt) ausgehoben werden. Alsdann aber würden diese grosentheils, aus Mangel an Mitarbeitern und Lesern, eingehen! Und wie viel theologisches kommt nicht in vermischten Schriften, Magazinen, selbst in Romanen vor! Diese müßten also alle auch lateinisch geschrieben werden, oder ungedruckt bleiben. Ohe! Dieß alles beweiset wohl hinreichend, daß der gutgemeinte Vorschlag zu einer bloß lateinischen theologischen Republik bey dem gegenwärtigen Zustande der teutschen Literatur ganz unausführbar sey. —

Digitized by Google

kommen, für das sie nicht bestimmt sind, und das sie gar nicht beurtheilen kann. Wer solche Schriften dem Volke in die Hände giebt, der hat die Verantwortung. Thut dieß ein Religionslehrer selbst, um vielleicht mit seiner Aufklärung zu glänzen, so ist dieß eben so gut, als wenn er seine Heterodoxien in ascetischen und katechetischen Schriften vorgetragen hätte, und er wird mit Recht von der Kirchengewalt deßwegen zur Verantwortung gezogen und nachdrücklich gestraft. Kommen aber solche Schriften von ohngefähr dem Volke in die Hände, so ist der Religionslehrer unschuldig; denn für das Volk hatte er sie nicht geschrieben. Aber dieß ist auch ein äußerst seltener Fall; das gemeine Volk bekümmert sich in der Regel um theologische Streitigkeiten nichts; es hat andere Sorgen. Eine solche Schrift müßte also absichtlich dem Volke in die Hände gespielt werden, um es gegen seinen Lehrer aufzuhetzen. Das wäre alsdann eine abscheuliche Pfaffenintrigue, welche freilich schon oft gespielt worden ist, die aber eine exemplarische Strafe von einer protestantischen Kirchengewalt verdient. Nicht der heterodoxe Lehrer, sondern der orthodoxe Pfaffe, der sich so niederträchtige Insinuationen gegen einen Amtsbruder erlaubt, richtet alsdann Zerrüttungen unter dem Volke an. Entschuldige sich da Niemand mit seinem Eifer für die reine Lehre! Hält man etwas für Irrthum, wohl gar für einen gefährlichen, grundstürzenden Irrthum, so widerlege man ihn mit überwiegenden Gründen, jedoch mit Sanftmuth, wie es sich für einen würdigen Religionslehrer schickt. Aber das Volk kann über gelehrte Gegenstände nicht richten; und Aufwiegelung des Volkes, gleichviel unter welchem Präterte, ist — Verbrechen. — Doch werden selbst solche Insinuationen einem Religionslehrer in unsern Tagen wenig mehr schaden, wenn er nur sonst sich Achtung und Liebe bey seiner Gemeine erworben hat, und wenn

er schon vorher durch deutliche Belehrung über wesentliche und außerwesentliche Christenthumslehren, wovon jene alle Christen interessirten, diese aber mehr für gelehrte Untersuchungen geeignet seyen, seine Gemeine vorbereitet hat. (Oder wollte sich eine protestantische Kirchengewalt vielleicht herausnehmen, sogar den Werth eines jeden Kirchendogma's dem Lehrer vorzuschreiben? da würde sie ganz katholisch!) Sollten alsdann auch einige abweichende Meinungen des Lehrers aus seinen Schriften unter dem Volke bekannt werden, so würde dieß eine so gut unterrichtete Gemeine weiter nicht sehr befremden, und es würde gewiß keine allgemeine Zerrüttung davon zu besorgen seyn, wenn auch einige Mitglieder derselben darüber mit ihrem Lehrer unzufrieden seyn sollten. —

Etwas ganz anderes aber ist es, wenn sich ein Religionslehrer einen unanständigen, leichtfertigen Ton gegen Kirchenlehren erlauben und den eigentlichen Religionsspötter in seinen Schriften machen wollte; oder wenn er's sich einfallen ließe, mit seiner Neologie in gemischten Gesellschaften zu glänzen, über die Kirchengebräuche und Sacramente, die er doch selbst administrirt, zu spotten; oder, wenn er's sich beigehen ließe, willkührliche Veränderungen in den Katechismen vorzunehmen, oder auffallende neue Meinungen in eigentlichen Volksschriften, homiletischer oder ascetischer Art, vorzutragen und den kirchlichen Lehrbegriff darin scharf anzugreifen: in allen diesen Fällen ist eine protestantische Kirchengewalt allerdings vollkommen berechtigt, gegen einen solchen unbesonnenen Religionslehrer, der die Gränzen seiner protestantischen Freiheit überschreitet, und in ihre Rechte freventlich eingreift, eine scharfe Admonition, und wo diese nichts fruchtet, eine gänzliche Absetzung vom Lehramte zu verfügen. Denn wenn sie zu allem

Digitized by Google

Unfuge junger Brauskopfe, die nur überall reformiren und revolutioniren wollen, ohne die Folgen zu bedenken, schweigen wollte, so würden daraus die größten Unordnungen und Zerrüttungen in der christlichen Kirche entstehen, und eine protestantische Kirchengewalt würde sich durch eine solche unzeitige Nachsicht der ganzen protestantischen Kirche höchst verantwortlich machen. —

Dieß führt nun auf die letzte Untersuchung: über die Gränzen der protestantischen Kirchengewalt in Ansehung des jetzt sich immer mehr ausbreitenden Rationalismus. — Daß der Staat den Druck rationalistischer Bücher erlauben müsse, wenn sie nur nicht in einem bittern und unwürdigen Tone geschrieben sind, und nicht alle Religion umstoßen; daß hingegen die protestantische Kirchengewalt das Recht habe, den Rationalismus, der die für sich bestehende Autorität der heiligen Schrift aufhebt, in der Kirche nicht zu dulden — dieß ist schon oben angeführt worden. — „Soll aber die protestantische Kirchengewalt erst da eintreten, wo der Rationalismus sich schon in die Kirche eingeschlichen hat, — erst dann das vielleicht schon tief eingewurzelte Uebel auszurotten suchen, wo vielleicht ihre Kräfte nicht mehr hinreichen? Oder soll sie nicht schon das Recht haben, durch alle mögliche Mittel die Kirche vor diesem Rationalismus zu verwahren, und daher schon vor der Anstellung des Religionslehrers auf seinen Glauben zu inquiriren, ob er ein Rationalist, oder ein protestantischer Christ sey? da es doch der Kirche nicht gleichgültig seyn kann, ob sie einen Rationalisten, oder einen Mann, der es mit der Bibel und dem Christenthume redlich meint, zum Lehrer bekommt. Man hält doch Quarantänen, um das Land vor der Pest zu verwahren: warum sollte man denn nicht dienliche Mittel anwenden, um die Kirche vor dem Rationalismus

Digitized by Google

zu verwahren, der allen Protestantismus aufhebt?“ — Den Rationalismus mit einer Pest zu vergleichen, möchte doch wohl — die Sache auch aus dem protestantischen, also aus einem positiven Gesichtspunkte betrachtet, — zu viel gesagt seyn. Eher möchte man ihn mit einem weniger wirksamen Arzneimittel, das nur bey einigen anschlägt, und doch für alle bestimmt ist, vergleichen. Doch muß auch die medicinische Polizey über solche Arzneimittel wachen: Menschen sterben nicht bloß an Gift; sondern auch schlechte Arzneimittel befördern den Tod. So mag denn immer eine protestantische Kirchengewalt ihr Recht behaupten, die ihr anvertraute Kirche vor dem Rationalismus zu verwahren; aber nur durch erlaubte Mittel, wodurch sie nicht aus ihren Gränzen heraus tritt! — Freilich wird sie alsdann den Zweck nie ganz erreichen können. Wenn auch der Lehrer ganz antirationalistisch gesinnt ist, so wird er es doch nicht verhindern können, daß nicht gebildete Glieder seiner Gemeine neuere rationalistische Schriften lesen; und durch diese kann alsdann der Rationalismus selbst zum Volke, wenn gleich nicht allgemein, übergehen. Gebe man den akademischen Theologen noch so scharfe Instructionen, keine rationalistischen Grundsätze aufzustellen, sondern sich in den Gränzen des Protestantismus zu halten, so kommt es noch auf die akademischen Philosophen an, von welchen Grundsätzen diese, von denen doch die jungen Theologen die erste Bildung erhalten, in ihren Vorträgen ausgehen. Und wollte man auch diese (ob auf protestantischen Universitäten mit Recht?) einschränken: wie will man es in unsern Tagen verhüten, daß die jungen Theologen nicht rationalistische Schriften lesen? Und gefallen ihnen diese besser, so werden sie ihnen beipflichten, wenn auch ihre Lehrer ganz andere Grundsätze aufstellen. — *„Um so mehr, sagt man, ist also die prote-

ſtantiſche Kirchengewalt berechtigt, bey dem Candidatenexamen genau nachzuforſchen, wie ſie mit den jungen Theologen daran iſt, und was ſie ſich von ihnen als Religionslehrern zu verſprechen hat — alſo nach ihrem Glauben zu fragen, ob ſie rationaliſtiſch oder proteſtantiſch geſinnt ſind? ob ſie ein poſitives Chriſtenthum annehmen oder verwerfen?" — Wenn aber nun die jungen Männer heucheln, kann denn die Kirchengewalt in ihr Herz ſehen? Und wenn die proteſtantiſche Kirchengewalt überhaupt nicht nach dem Glauben bey ihren Religionslehrern fragen darf, ſondern nur nach ihrer Lehre; darf ſie bey denjenigen eine Ausnahme machen, bey denen ſie Rationalismus vermuthet? — Ein ganz anderer Fall iſt es, wenn diejenigen, welche proteſtantiſche Religionslehrer werden wollen, entſchiedene Rationaliſten ſind durch ſchriftliche oder mündliche Aeußerungen: da bedarf es keines Fragens nach dem Glauben mehr; denn ſie haben ſich ſelbſt ſchon für bloße Rationaliſten erklärt, können alſo keine Anſprüche auf proteſtantiſche Lehrſtellen machen, und werden mit vollem Rechte von einer proteſtantiſchen Kirchengewalt abgewieſen. (Nur muß der Staat dafür ſorgen, daß ſolche Männer auf einem andern für ſie paſſenden Platze angeſtellt werden; denn es können gerade die fähigſten und geſchickteſten jungen Männer ſeyn, welche ſich vom poſitiven Chriſtenthume nicht überzeugen können. Und dieſe ſollten für die Anſtrengung ihres Nachdenkens, für ihre gelehrten Kenntniſſe, die ſie ſich geſammelt haben, ſo übel vom Staate belohnet werden, und weil ihr Kopf ſich nicht in die proteſtantiſche Kirchenform fügen kann, im Staate unverſorgt bleiben? Das wäre grauſam! Sollten ſie noch einmal auf eine Univerſität gehen, und ein ganz heterogenes Studium, z. B. der Jurisprudenz, oder der Medicin, ergreifen? Dazu möchten die wenigſten jungen Theo-

Digitized by Google

logen, besonders bey dem gegenwärtigen kostbaren Aufenthalte auf der Universität, das Vermögen haben; und überdieß ist der auf das Studium der Theologie jetzt vergeblich verwandte Zeit- und Geldverlust doch auch in Anspruch zu bringen. (Freilich wäre es besser gewesen, wenn sie gleich das erste Mal, als sie auf Universität waren und in der Theologie rationalistisch gesinnt wurden, die Theologie aufgegeben und ein anderes Fach ergriffen hätten. Allein das hängt oft nicht von dem freien Willen des jungen Mannes, sondern von äußern unabänderlichen Umständen ab.) Welcher rechtschaffene Vater könnte es also noch wagen, seinen Sohn Theologie studieren zu lassen, wenn er befürchten müßte, daß sein Sohn für allen Fleiß und für alle seine Geschicklichkeit dereinst unversorgt bleiben solte, bloß weil seine Vernunft sich nicht vom Positiven des Christenthums überzeugen konnte, und weil er nicht die nöthige Vorsichtigkeit beobachtete, seine Ueberzeugungen zu verbergen? Die traurige Folge davon würde seyn, daß es immer mehr an tauglichen Subjekten zum protestantischen Lehramte fehlte, an denen wir jetzt schon Mangel haben, und daß sich meist untaugliche Menschen, ohne Kopf und Herz, ohne Kenntnisse und Lehrweisheit zum Lehramte zudrängen, und auch ihrer Sache ziemlich gewiß seyn würden, weil sie die Kirchendogmatik gut auswendig gelernt haben. Traurige Aussichten in die Zukunft (die aber der herrschende Zeitgeist — er mag so schlecht seyn, als er will — so ziemlich verbürgt), wenn nicht entweder die protestantische Kirchengewalt sich in eine bloß christliche verwandelt, oder wenn nicht wenigstens die Staatsgewalt sich ganz unabhängig von der protestantischen Kirchengewalt macht, und diejenigen tauglichen Subjecte, welche die Kirchengewalt nach ihrem unbestreitbaren Rechte verworfen hat, auf einen andern Posten (ohne gerade ein

Digitized by Google

anderes, heterogenes Fach zu ſtudieren, und noch ein Mal auf Univerſität zu gehen) anſehnlich befördert.) — Wenn nun aber der Rationalismus eines jungen Theologen nicht ſo entſchieden iſt; wenn er — ſollte er auch wirklich ein bloßer Rationaliſt ſeyn — ſeine theologiſche Denkart nicht öffentlich, weder in Schriften noch mündlich, an den Tag gelegt hat *): ſo gilt die all-

*) Hieher gehört auch der Fall, wenn ein proteſtantiſcher Kirchenlehrer in anonymen Schriften den Rationalismus aufſtellt, und anonym bleibt: ſo hat dieß ein ſolcher Lehrer bloß mit ſeinem eignen Gewiſſen auszumachen, und die Kirchengewalt hat kein Recht, ihn zur Verantwortung zu ziehen, wenn auch einiger Verdacht der Autorſchaft einer ſolchen rationaliſtiſchen Schrift auf ihn fallen ſollte; denn indem ein ſolcher Lehrer ſeine Autorſchaft verbirgt und nicht bekannt ſeyn will, ſo ſtiftet er kein öffentliches Aergerniß in ſeiner Gemeine, wenn er nur übrigens der beſtehenden Kirchenordnung gemäß lehrt. Er will nicht Autor ſeyn; ſo darf man ihn auch nicht mit Gewalt zum Autor machen. (In ſofern iſt es auch immer indiscret, wenn Recenſenten, die den Namen des Verfaſſers erfahren — vielleicht gar eigentliche Jagd darauf machen — denſelben geradezu nennen, um ſich bey dem Publikum damit Dank und Lob zu verdienen. Es iſt und bleibt eine elende Klatſcherey. Denn ohne Grund verſchweigt wohl kein Schriftſteller ſeinen Namen. Es iſt alſo immer Beleidigung für den Schriftſteller, wenn man ihn wider ſeinen Willen dem Publikum bekannt macht: er wird dadurch nicht ſelten in große Verlegenheit geſetzt, wenn er, wegen ſeiner Verhältniſſe zu ſeinen Obern, nun genöthigt iſt, öffentlich gegen eine Autorſchaft zu proteſtiren, die er doch mit gutem Gewiſſen nicht abläugnen kann; er muß alsdann ſeine Worte nur auf Schrauben ſtellen, und macht ſich dadurch ſelbſt aufs neue verdächtig.) — Wenn alſo ein Lehrer als Autor einer rationaliſtiſchen Schrift nicht allgemein bekannt wird, (vielleicht

gemeine Regel: die Kirchengewalt hat nicht nach dem Glauben des Religionslehrers zu fragen, sondern nur nach der Lehre desselben, folglich bey dem anzustellenden Lehrer nach seinen theologischen Kenntnissen, nach seiner Lehrgeschicklichkeit und nach seinem übrigen Betragen: sonst überschreitet die protestantische Kirchengewalt ihre Gränzen, die sie als Kirchengewalt hat. —

Doch wollen wir (damit es nicht den Anschein habe, als wollten wir absichtlich diese intricate Frage so kurz abschneiden) noch die Gründe anhören, die in diesem Falle eine Ausnahme von der Regel jeder Kirchengewalt rechtfertigen sollen. — Einmal sagt man: „Der Rationalismus und das Christenthum wären einander offenbar entgegen: würde man wohl je einen Advocaten wählen, der der Gegenpartey zugethan sey? Die Kirchengewalt müsse also das Recht haben, denjenigen, der sich zu einem protestantischen Lehramte meldete, auszuforschen, ob er auch unserer Partey zugethan sey, folglich — nach seinem Glauben zu

---

durch seine eigene Schuld, wenn er mit seiner Autorschaft in öffentlichen Gesellschaften glänzen will), so hat die Kirchengewalt weiter kein Recht, auf den Autor zu inquiriren; denn der Verfasser hat die Rechte der Schreibfreiheit und der Anonymität für sich. Er müßte sich denn grobe Ausdrücke gegen die Landesreligion und offenbare Unanständigkeiten und Verletzung der guten Sitten haben zu Schulden kommen lassen: alsdann hat schon die Staatsgewalt nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, eine solche Schrift zu confisciren, und auf den Autor, wie auf den Verleger zu inquiriren. Entdeckt nun diese den Verfasser, so wird sie ihn schon zur gebührenden Strafe ziehen, und ihn seiner Rechtlichen Behörde anzeigen. —

Digitized by Google

fragen, und nicht bloß über seine künftigen Lehre zu wachen." — Wie? will man noch immer Vernunft und Christenthum einander entgegensetzen, wie zwey streitende Parteyen? Das wäre keine Empfehlung für das Christenthum: die Vernunft muß die Grundlage jeder nicht verwerflichen positiven Religion seyn; und jede positive Religion, welche etwas Vernunftwidriges enthält, muß eben deßwegen eine falsche Religion seyn; denn Gott kann sich nicht widersprechen. Nur kann und muß eine positive Religion mehr enthalten, als die Vernunftreligion (sollte es auch nur der Glaube an die göttliche Autorität einer heiligen Urkunde, als Erkenntnißquelle der positiven Religion seyn); aber doch nichts, was mit der Vernunft unvereinbar wäre; sonst trüge sie schon dadurch das Siegel der Verwerfung an der Stirne. An sich kann also Vernunft und Christenthum einander nicht entgegengesetzt werden; höchstens nur Rationalismus und Protestantismus, nach dem historischen Begriff desselben aus jener Protestationsurkunde 1529., weil der Protestantismus eine absolute Autorität der heil. Schrift, als untrüglichen Richtschnur des Glaubens und Lebens behauptet, da hingegen der Rationalismus derselben nur eine subordinirte Autorität zugesteht, in sofern sie mit ausgemachten Vernunftwahrheiten übereinstimmt. — Ferner, gilt das Argument nur gegen die Rationalisten, die man schon als solche kennt; und von diesen ist oben zugegeben worden, daß die protestantische Kirchengewalt sie vom Lehramte abweisen kann. Hingegen trifft es nicht solche Canditaten, die sich des Rationalismus noch nicht, weder in Schriften noch in Reden, verdächtig gemacht haben. Quästionirt man denn auch einen Advocaten erst lange, ehe man annimmt, ob er auch der Gegenpartey günstig sey? Weiß man es zuverläßig, so läßt man sich gar nicht mit ihm ein: und so weiset auch die pro-

Digitized by Google

testantische Kirchengewalt den entschiedenen Rationalisten gerade ab; aber sie ist durch nichts berechtigt, den unverdächtigen lange zu quästioniren. Dadurch würde sie ihre Gränzen überschreiten: wache sie nur über seine Lehre; und wenn er sich da im Volksunterrichte für den Rationalismus erklärt, alsdann hat sie erst das Recht ihn zu entfernen. Das lange Inquiriren über den Glauben würde ohnehin nichts helfen. Ist der Candidat schon Rationalist, so wird er sich wohl hüten, wenn er die Strenge seines Consistoriums kennt, seinen Rationalismus einzugestehen: und sein Eid auf die symbolischen Bücher kann ja, wenn er nicht unprotestantisch seyn soll, nur auf die Lehre, nicht auf seinen Glauben gehen. Auch kann der Candidat bey dem Antritt eines Lehramtes und bey der vorangehenden Verpflichtung noch ganz protestantisch (im historischen Sinne) denken; er wird aber erst durch Lectüre und fortgesetztes Studium während seines Lehramtes ein Rationalist; wie dieß wohl bey den meisten ältern rationalistischen Religionslehrern jetzt der Fall seyn mag, die noch ganz protestantischen Unterricht auf Universität erhalten haben, und erst nachher durch sich selbst und durch Lectüre neuerer theologischen und philosophischen Schriften Rationalisten geworden sind. Ein solcher rationalistischer Volkslehrer ist zwar für seine Person sehr zu bedauern, weil er doch immer auf seiner Hut seyn muß, nicht gegen die Kirchenlehre und gegen den Protestantismus überhaupt zu verstoßen *). Aber

*) Möchte doch diese Besorgniß, durch zu freien Vortrag junge Männer, die zu rasch sind, um überall bedächtlich und mit Vorsicht zu handeln, auch gern mit ihren erworbenen Kenntnissen und mit ihrer Aufklärung glänzen, in ihrem Vaterlande vielleicht unglücklich zu machen oder

Digitized by Google

wenn er nur die theoretischen und praktischen Vernunftwahrheiten mit der Autorität der Bibel belegt) und das

---

sie doch großen Verlegenheiten in ihrer Amtsführung auszusetzen, akademische Theologen, denen diese jungen Männer zur theologischen Bildung und zur Vorbereitung auf ein evangelisches Lehramt anvertraut sind, in ihren Vorträgen vorsichtiger machen! Akademische Theologen werden ohnehin nicht von christlichen Staaten dazu berufen und besoldet, um das positive Christenthum zu untergraben und den bloßen Rationalismus auf ihren Lehrkanzeln zu predigen. Das positive Christenthum sollte mit seinen stärksten Gründen vorgetragen werden. Sollte auch tieferes Studium den denkenden Lehrer auf ganz rationalistische Resultate führen: so sollte er doch bedenken, daß der bloße Rationalismus in dem Kopfe eines jungen Theologen oft eben so gefährlich ist, wie ein scharfes Messer in der Hand eines Kindes. O wenn sich der edle Mann, den nur Wahrheitsdrang auf solche bedenkliche Resultate führt, die Verlegenheit seines Zöglings in dem Consistorialexamen, noch mehr aber die traurige Rolle, die dieser an dem Krankenbette eines ehrlichen christlichen Landmannes als Seelsorger spielt, recht lebhaft denken könnte: gewiß würde ihn dieß zurückhaltender und vorsichtiger in seinen Vorlesungen machen; er würde vielmehr seine Zuhörer — indem er sie mit den Fortschritten der Theologie in unsern Tagen bekannt macht (denn das ist allerdings Pflicht des akademischen Lehrers) — ernstlich vor allem Mißbrauche der Aufklärung in ihrer künftigen Amtsführung warnen. — Dieß hat sich wenigstens der Verfasser seit dem Anfange seines akademischen Lehramtes zu einem heiligen Gesetze gemacht, wie er sich getrost auf das Zeugniß aller seiner Zuhörer berufen kann. Und diese Grundsätze leiten ihn auch bey der Redaction des theologischen Journals, das ein protestantisches Journal seyn soll. Und bloß aus diesem Gesichtspunkte bittet er auch seine zuweilen eingestreuten Anmerkungen zu beurtheilen: sie ste-

kann er ja, da er der heil. Schrift, wenn gleich kein absolutes, doch ein subordinirtes Ansehen zugesteht), und die positiven Dogmen der Kirche historisch (wie der freier denkende ächt-protestantische Lehrer auch thut) in seinen Katechisationen vorträgt, oder in seinen Predigten ganz davon schweigt. So stößt er nicht bey seiner Gemeine an, und übertritt nicht seine Kirchenordnung, wenn gleich diese allerdings ihm einigen Zwang auflegt. Hingegen kann sein Amt sehr segensvoll seyn, wenn er ein würdiger Mann ist, der seinen wichtigen Beruf vollkommen kennt, und seine Gemeine zu guten edeln Menschen bildet. —

„Aber, sagt man zweitens, ein solcher rationalistischer Prediger kann doch seinem christlichen Lehrerberufe nicht vollkommen entsprechen; er kann die christlichen Dogmen nicht mit Wärme und Interesse vortragen; er wird bloß praktisch predigen, und die theoretischen Lehren, die er doch auch vortragen und praktisch

---

hen bloß da, um das theologische Journal in den Gränzen eines protestantischen Journals zu halten, nicht aber, um etwas besser wissen zu wollen; sie stehen da, nicht um der geübten Theologen willen, die alles das besser wissen und beurtheilen können, sondern um der jungen Theologen willen, die auch, so viel wir wissen, häufig das theologische Journal lesen, damit diese mit Aufklärung auch Vorsicht, und mit Freimüthigkeit Schonung der Gewissen verbinden lernen. Siegt einmal der Rationalismus in der protestantischen Kirche, so hat doch der Verfasser zu seiner Zeit seine Schuldigkeit als protestantischer Lehrer gethan, ohne jedoch den weitern Fortschritten in den Weg zu treten, und die freiern Ansichten (woran es gewiß im theologischen Journal auch nicht fehlt) zu hindern. Die Zeit muß entscheiden, was Gold oder was Spreu ist.

Digitized by Google

zum Troste seiner Zuhörer, besonders am Krankenbette, anwenden sollte, mit Stillschweigen übergehen; oder berührt er sie auch, so geschieht dieß bloß der Convenienz wegen, bloß historisch und mit Kälte, oder er erheuchelt ein Interesse, das er nicht hat. Wie kann er z. B. mit der Wärme von Jesu, als unserm Erlöser, sprechen, wenn er ihn für einen bloßen Sokrates hält, wie derjenige Religionslehrer, der nach der Schriftlehre Jesum als einen unmittelbaren göttlichen Gesandten verehrt, und an seinen Versöhnungstod glaubt?" — Dieß Argument ist allerdings bedeutender. Und der Verfasser muß aufrichtig gestehen, daß er um vieles nicht ein Rationalist in seinem Pfarramte seyn möchte. Er befände sich gewiß oft in der größten Verlegenheit, besonders am Krankenbette und bey Krankencommunionen, wo gerade die positiven Lehren des Christenthums den meisten Trost geben. Wie oft führt nicht der Kranke selbst einen Bibelspruch oder einen Liedervers an, der sich ganz auf das positive Christenthum bezieht, und worüber er nun eine weitere Ausführung und Anwendung von seinem Beichtvater erwartet. Ist dieser nun Rationalist, und kann und mag er nicht heucheln, so muß er entweder schweigen, wo der Kranke einen Zuspruch nach Anleitung eines solchen, wie das Volk glaubt, kernhaften Bibelspruchs erwartet, oder er muß auf eine geschickte Art wieder einlenken und den Kranken davon abbringen; aber bey allen diesen Künsten kommt der Kranke sehr zu kurz. Mag der rationalistische Lehrer am Krankenbette gebildeter Personen in großen Städten das positive Christenthum gar nicht nöthig haben: das gemeine Volk findet seinen einzigen Trost darin. Man muß sich also nothwendig darauf einlassen, wenn man nicht den gemeinen Mann trostlos auf seinem Krankenbette lassen will. — Doch wird auch hier der ge-

wandte und vorsichtige Rationalist sich zu helfen wissen: er wird vielleicht die von dem Kranken angeführten Sprüche historisch reassumiren, ihn aber nach und nach auf die Hauptlehre von der Güte und Vaterliebe Gottes, von weiser Regierung unserer Schicksale, von Unsterblichkeit und ewiger Seligkeit hinleiten, auch diese mit Stellen der Bibel belegen, und hauptsächlich seinen Kranken auf Moralität als Hauptbedingung alles Trostes und aller Seligkeit aufmerksam machen. Wird und muß dieß letztere doch auch der verständige Supernaturalist thun; und sieht sich doch auch dieser genöthigt, bey manchen krassen Begriffen aus der Blutheologie und von einem ganz falsch verstandenen Verdienste Jesu (welche erst zu berichtigen das Krankenbett ein sehr unschicklicher Ort seyn würde) die Unterredung auf fester gegründete Religionslehren zu lenken. Und überhaupt gehört die Art der Behandlung der positiven Dogmen, wenn diese nur nicht ganz übergangen, oder gar bestritten werden, bloß für das Forum einer Kirchengewalt: werden doch auch von strengorthodoxen Lehrern die christlichen Dogmen oft mit großer Kälte vorgetragen, und erhalten doch auch von diesen die armen Kranken oft einen sehr schlechten Trost. Der würdige Rationalist spricht doch mit Wärme von den wesentlichen Religionswahrheiten; aber wie viele orthodoxe Taglöhner giebt es nicht im evangelischen Lehramte, welche ihr ganzes Amt nur mechanisch treiben, und das ganze Jahr hindurch, auf der Kanzel wie am Krankenbette, eiskalt bleiben! Wie kann man also rationalistischen Lehrern das zum Verbrechen machen, daß sie die positiven Dogmen nicht mit Wärme und Interesse vortragen, da sie doch auf andere Art ihre Zuhörer so vorzüglich zu erwärmen wissen, und kräftiger zum Herzen reden, als andere, die die Hauptsache des Christenthums im positiven suchen? — Aber noch ungerechter ist ein anderer

Vorwurf: „ein rationalistischer Religionslehrer würde bloß praktisch predigen, und die theoretischen Lehren übergehen.“ Muß nicht jede Predigt praktisch seyn? und hat sie noch einen Werth, wenn sie nicht praktisch ist? Handelt ein Lehrer gewissenhaft, wenn er solche positive Lehren in seinen Predigten ausführt, die gar kein praktisches Interesse haben? Gewiß wird der verständige Rationalist auch theoretische Lehren didaktisch vortragen, aber freilich nur solche, welche praktisches Interesse haben, und hauptsächlich in dieser praktischen Beziehung: und, wenn er seiner Amtspflicht eingedenk ist, wird er auch die positiven christlichen Dogmen historisch mit ihren stärksten Gründen, die ihm nur immer bekannt geworden sind, seiner Gemeinde, besonders in Katechisationen, nicht vorenthalten, wenn er auf den Vortrag dieser Dogmen von seinen Obern angewiesen ist; und wo er es unterließe, würde er mit Recht von seiner Kirchengewalt zur Verantwortung gezogen. — Wo wäre also hier etwas, was das Fragen der Kirchengewalt nach dem Glauben der Lehrer nothwendig machte? Wache sie nur über das Lehren, wenn ihr die Erhaltung der reinen Lehre so sehr am Herzen liegt, durch fleißige und unvermuthete Kirchenvisitationen! Will aber die protestantische Kirchengewalt manche positive Lehren des Kirchenglaubens, z. B. von der Dreyeinigkeit, von der Genugthuung ꝛc. ꝛc. didaktisch in Predigten vorgetragen wissen: so zeige sie erst das Praktische in dem bestimmten Lehrtropus der Kirche; denn daß in den Verhältnissen des Vaters, Sohnes und Geistes zu uns, und in den Absichten des Todes Jesu viel Praktisches liege, ist bekannt; und das sollte auch in Predigten vorkommen: Hier ist aber nur von der Athanasischen und Anselmischen Lehrbestimmung die Rede, daß durchaus nichts in Predigten abgehandelt werden darf, als was praktisches Interesse

hat. — Wenn also sogar der Rationalist den vernünftigen Forderungen einer protestantischen Kirchengewalt in seinem Lehramte entsprechen kann: (ob überall mit gutem Gewissen, mit eignem Interesse, ohne Zwang und Winkelzüge? das mag er selbst vor Gott und seinem Gewissen verantworten!) wozu noch ein Fragen nach dem Glauben des anzustellenden Religionslehrers? — und nach welchem Glauben? Setze man einen sehr moderaten Consistorialis, der bloß nach dem geringsten Grade des positiven Christenthums fragte — nach dem Glauben an die göttliche Autorität Jesu durch unmittelbare göttliche Einwirkung — und der sich damit begnügte, wenn er nur darüber eine befriedigende Antwort auf Ehre und Gewissen erhielte: hat nicht ein anderer Consistorialis, sobald überhaupt die Kirchengewalt nach dem Glauben fragen darf, dasselbe Recht, nach einem höhern Maße des Kirchenglaubens zu fragen? Und so würde am Ende jeder Consistorialis nach dem Glauben fragen, den er selbst hat; und so müßte sich endlich der Candidat alle mögliche Inquisitionen seines Glaubens gefallen lassen, wohl auch über gute und böse Geistererscheinungen, sobald es der protestantischen Kirchengewalt überhaupt zustände, nach dem Glauben zu fragen. — Es kann also nichts — dieß ist das endliche Resultat — selbst die Furcht vor Rationalismus nicht — das Fragen der protestantischen Kirchengewalt nach dem Glauben der Religionslehrer rechtfertigen; sie würde durch eine solche Anmaßung aus ihren Schranken treten. Der oben aufgestellte und ausgeführte Grundsatz bleibt also unverrückt fest stehen: Die protestantische Kirchengewalt hat kein Recht nach dem Glauben zu fragen, sondern nur nach der Lehre. —

Ehe ich aber diese Abhandlung beschließe, muß ich doch noch auf einige Zweifel gegen meine Deduction

Digitized by Google

Rücksicht nehmen, welche ich hier am Ziele von beiden Gegenparteyen befürchten muß. Von der einen Partey muß ich den Vorwurf befürchten, daß ich der protestantischen Kirchengewalt zu viel Macht über die Lehre zugestanden; und von der andern, daß ich ihr zu wenig Gewalt über den Glauben eingeräumt hätte. Beide Zweifel schwebten mir schon im Anfange dieses Aufsatzes vor; und darauf gründete sich meine Besorgniß, daß ich es wohl keiner Partey recht machen würde. Aber eben deßwegen erlaubte ich mir eine größere Ausführung in der Deduction meiner Principien, um zu zeigen, warum ich nur so, und nicht anders, über diesen Gegenstand urtheilen kann. Und nur auf diesem Wege, den ich hier eingeschlagen habe, glaubte ich die theologische Lehrfreiheit der Protestanten, und die kirchliche Lehrordnung, welche beide, zwar jede für sich, auf unumstößlichen Gründen der Kirchenordnung und des Protestantismus beruhen, aber sich doch wechselseitig wieder aufzuheben scheinen, einestheils mit einander vereinigen und aussöhnen zu können, anderntheils aber wieder durch einander einschränken zu müssen, damit beide, protestantische Denk- und Lehrfreiheit und protestantische Kirchenordnung, sehr wohl mit und neben einander, nur jede in ihren Schranken, bestehen können, und keine von beiden die eigenthümlichen Rechte der andern beeinträchtige. — Die heterodoxe oder gar rationalistische Partey möchte zwar einwenden: „ich hätte mich in der ganzen Abhandlung zu strenge an den Ausdruck: Protestantische Kirche, und an den historischen Begriff von Protestantismus gehalten, und daraus alles abgeleitet, an statt daß ich, dem Geiste unsers Zeitalters gemäß, die Rechte der Kirche und der Kirchengewalt aus dem Geiste Jesu und seiner Lehre, aus dem reinen Begriff von christlicher Kirche und aus dem philosophischen Gesichtspunkte des Protestantismus

hätte ableiten sollen; alsdann würde auch der Rationalismus mehr Terrain gewonnen haben, und die Lehre weniger der Kirchengewalt unterworfen worden seyn.“ — Nur Schade, daß die wahre christliche Kirche eine unsichtbare ist, und nur die sichtbare, d. i. die katholische und die protestantische, in Teutschland positive Rechte haben. Und nur von positiven Rechten, und nicht von Wahrheit kann hier die Rede seyn. Positive Rechte aber gründen sich auf Geschichte und auf Verträge, nicht auf willkührliche Begriffe. So möchte sich auch ein sehr schöner — ganz zur heutigen Aufklärung und zum Kosmopolitismus passender — philosophischer Begriff von katholischer Kirche und Kirchengewalt bilden lassen, der aber ganz der Geschichte widerspräche, und wogegen die römische Curie feierlichst protestiren möchte. Protestantische Kirche ist etwas Historisches: ihr Begriff muß also auch historisch gefaßt; und aus der Geschichte müssen ihre positiven, in Teutschland geltenden und gültigen Rechte deducirt werden. Keine Staatsgewalt ist verpflichtet, einem Gedankendinge von Kirche die Rechte einzuräumen, welche eine historisch bestehende Kirche durch Verträge und Privilegien in einem Lande genießt. Es kann hier nicht die Rede von dem seyn, was seyn sollte und wie es seyn könnte; sondern nur von dem, was wirklich ist, und wie es nach den historischerweislichen Rechten und Befugnissen seyn kann und soll; also nicht von gewissen bloß denkbaren Gränzen der Kirchengewalt, an die sich bände, wer wollte; sondern von historisch begründeten Gränzen derselben, zu deren Beobachtung sie nach den positiven Rechten des Protestantismus angehalten werden kann. — Durch diese Gränzen sollten aber die erklärten Rationalisten von gleichem Genusse bürgerlicher Rechte mit den Protestanten nicht ausgeschlossen wer-

Digitized by Google

den: es ist vielmehr zu wünschen, daß unter dem Schutze der Staatsgewalt eine besondere rationalistische Religionsgesellschaft in allen evangelischen Ländern mit gleichen Rechten und Privilegien der Protestanten errichtet werden möge. Die rationalistische Kirchengewalt hätte alsdann ebenfalls das Recht, erklärte Alt-Protestanten von dem rationalistischen Lehramte auszuschliessen, und über die Erhaltung des reinen Rationalismus zu wachen; wie die protestantische Kirchengewalt das Recht hat, so lange die protestantische Kirche ihre protestantischen Grundsätze beibehält, die erklärten Rationalisten vom evangelischen Lehramte auszuschließen, und über die Erhaltung der protestantischen Kirchenlehre zu wachen. Die protestantische Kirche bedient sich also ihres unbestreitbaren Rechts, wenn sie mit den Rationalisten keine Kirchengemeinschaft haben, und sie nicht für ihre Glaubensbrüder erkennen will. — Hingegen muß es auch den Protestanten selbst frey stehen, nach Veränderung ihrer Einsichten, ihren bisherigen Grundsatz von göttlicher Autorität der heil. Schrift aufzugeben, und an dessen Stelle den Rationalismus zu setzen. Alsdann hören sie aber auf, eigentliche Protestanten, im historischen Sinne des Worts, zu seyn, ohne deßwegen bey den gegenwärtigen politischen Verhältnissen der Staaten befürchten zu dürfen, ihre bisherigen bürgerlichen und politischen Rechte zu verlieren: es kommt nur auf die Bestätigung des Landesherrn an, von dessen Landeshoheitsrechten die Concession gleicher Rechte, auch bey verändertem Glauben, allein abhängt. Und diese Sache könnte um so weniger Schwierigkeit machen, da die evangelischen Landesherren außer ihren Majestätsrechten (iura circa sacra) sich gewöhnlich auch im Besitz der Collegialrechte der Kirche befinden und diese im Namen der Kirche ausüben. Doch könnte auch, wie schon oben bemerkt worden ist, der

Digitized by Google

Rationalismus weit leichter und unvermerkter durch rationalistischgesinnte protestantische Consistorien mit Zustimmung der vorzüglichsten Geistlichen des Landes so eingeführt werden, daß man zwar die Bibel, an welche das Volk einmal gewöhnt ist, als Introductionsvehikel des Rationalismus beibehielte, aber den altprotestantischen Grundsatz von absoluter göttlicher Autorität der heil. Schrift, als einziger Richtschnur des Glaubens und Lebens, ganz fallen ließe. So schliefe der alte historische Protestantismus allmählich ein; und dafür erwachte ein neuer philosophischer Protestantismus, und bemächtigte sich der Rechte des alten ohne großes Aufsehen. Und dieß ist der Gang, den die protestantischen Religionsangelegenheiten in unsern Tagen wirklich zu nehmen scheinen. — Wenn nun aber altprotestantische Consistorien in der Ausübung ihrer Kirchengewalt zu weit greifen, und man daher genöthigt ist, die Gränzen ihrer Rechte nach protestantischen Grundsätzen genauer zu bestimmen, um die Rechte des Protestantismus zu vertheidigen: so würde man sich wenig Erfolg versprechen dürfen, wenn man von willkührlichen Begriffen ausgehen, und dadurch die Macht der Consistorien beschränken wollte. Die Rechtslehrer würden gewaltig den Kopf schütteln, und sich einstimmig für die Rechte der Consistorien erklären. Hier muß man vielmehr die im protestantischen Kirchenrechte allgemein anerkannten Begriffe von Kirchengewalt zum Grunde legen, und dann historisch die ersten Grundsätze des Protestantismus entwickeln, wogegen eine Kirchengewalt nicht handeln darf, wenn sie noch protestantisch heißen will. — Und auf diesem Wege, auf dem man allein noch einigen günstigen Erfolg bey streng protestantischen Consistorien sich versprechen darf, glaube ich nicht der Kirchengewalt mehr Macht über die Lehrer eingeräumt zu haben, als worauf sie wirklich gerechte Ansprüche hat. — Die

orthodoxe Partey hingegen wird befürchten, daß durch eine solche Einschränkung der Kirchengewalt über den Glauben der Lehrer, als in dieser Abhandlung angenommen worden ist, der Ausbreitung der Heterodoxie und sogar des Rationalismus zu viel Spielraum gelassen werde, worüber am Ende die reine christliche Kirche zu Grunde gehen könnte. — Darüber habe ich nur wenig zu erinnern. Glaubt man, der Kirchengewalt stehe auch die Macht zu, auf den Glauben der Lehrer zu inquiriren, so beweise man es erst, und widerlege die angegebenen Gründe für das Gegentheil. Das praktische Christenthum leidet doch gewiß nicht, wenn auch der Lehrer ein Rationalist ist, dabey aber von der Kirchengewalt in den gehörigen Schranken des Volksunterrichts gehalten wird: und das praktische Christenthum ist doch wohl die Hauptsache alles Christenthums. Ueberdieß bin ich, aus Geschichte und Erfahrung, der festen Meinung, daß das fühlbare Bedürfniß einer positiven Religion für Volk und öffentliches Staatswohl nicht leicht eine allgemeine Einführung des Rationalismus in den protestantischen Kirchen befürchten lasse. — Aber warum eifert man denn so für die reine Lehre? Nicht wahr, weil man sie für Wahrheit hält? Nun wenn sie wirklich Wahrheit ist, so wird sie auch stehen bleiben, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen können. Lasse man also noch so viele Feinde gegen sie auftreten; am Ende muß die Wahrheit doch siegen. Haben wir aber geirrt, so muß es uns ja lieb seyn, wenn wir aufrichtige Wahrheitsfreunde seyn wollen, daß der Irrthum aufgedeckt wird. Wie kann aber Wahrheit und Irrthum leichter geschieden werden, als wenn alles zur Sprache kommt? Wir wollen also lieber den weisen Ausspruch jenes Hausvaters Matth. XIII, 29. 30. befolgen, der zu seinen Knechten sagte, als sie ihn fragten, ob sie

Digitized by Google

das Unkraut ausjäten sollten: „Nein, auf daß ihr nicht zugleich den Waizen mit ausraufet. Lasset beides mit einander wachsen bis zu der Aerndte.“ — So wollen wir auch Wahrheit und Irrthum neben einander aufwachsen lassen! Tandem bona caussa triumphat!

XXXVIII.

Ueber die Nothwendigkeit des Todes Jesu aus rationalistischem Gesichtspuncte betrachtet.

Jesus wollte, wie man aus seinen Anstalten und Anweisungen der Apostel sieht, daß seine Lehre allgemein verbreitet, fest geglaubt und mit Enthusiasmus auch unter allen Verfolgungen bekannt werden, und nicht bloß im engern Kreise einiger Auserwählten, oder bloß in einer Schule eingeschlossen bleiben sollte. — Wodurch wurde aber die christliche Religion so ausgebreitet? Was erfüllte die Schüler Jesu so mit Enthusiasmus? Was stärkte sie in allen Leiden und Verfolgungen? —

Digitized by Google

Die Geschichte sagt uns, daß die Haupturſache dieſer auffallenden Erſcheinung, die Haupttriebfeder aller chriſtlichen Energie, außer der vortreflichen Sittenlehre Jeſu, welche allerdings damals großes Bedürfniß war, der feſte Glaube an Jeſum, als Meſſias, und die zuverſichtliche Hoffnung ſeiner feierlichen Wiederkunft und der hohen Beſeligung ſeiner treuen Anhänger in ſeinem Reiche geweſen ſey. Sinnliches Intereſſe mußte bey einem ſo ſinnlichen Zeitalter dem Intereſſe der Vernunft zur Beförderung der moraliſchen Religion Jeſu zu Hülfe kommen. Setze man nun, Jeſus habe, um der Wuth ſeiner Feinde und einem ſchimpflichen Tode in ſeinem Vaterlande zu entgehen, ſich in fremde Länder begeben, um dort ſeine beſſere Lehre auszubreiten, ſo wäre noch die Frage, ob dort ſein Schickſal erträglicher geweſen wäre, als in ſeinem Vaterlande. Nicht nur wäre er von den Juden, die ja in dem ganzen Römiſchen Reiche ausgebreitet geweſen waren, und die mit den Paläſtiniſchen Juden in genauer Verbindung ſtanden, eben ſo verfolgt worden, wie ſeine Apoſtel; ſondern er hätte wohl auch die heidniſchen Philoſophen zu heftigen Gegnern bekommen, und ſich überdieß den bitterſten Haß der heidniſchen Prieſter zugezogen. Denn warum hätte es ihm dort beſſer ergehen ſollen, als ſeinen Apoſteln? Und ſo wäre er wohl am Ende, um neuen Lebensgefahren zu entgehen, genöthigt worden, ſeine Lehre nur ſeinen treuen Anhängern mitzutheilen, folglich ſie in einen ſehr engen Kreis einzuſchließen. Wie hätte ſich da ſeine Lehre ſo ausbreiten können, als nachher durch ſeine Schüler? Wie mit dem Enthuſiasmus geglaubt, und mit der Standhaftigkeit laut bekannt werden können, als dieß nachher wirklich geſchah? Er wäre ja da nur als Lehrer einer beſſern Religion, als Beförderer der Moralität, nicht aber als Meſſias aufgetreten; denn dieſer mußte, nach den alten

Digitized by Google

prophetischen Orakeln, in Judäa selbst erscheinen und dort sein Reich aufrichten. Er wäre also nicht von den Seinigen als der Messias verehrt worden, und man hätte eben deßwegen keine feierliche Wiederkunft desselben erwartet. Was demnach in der Folge am meisten die Anhänglichkeit an Jesum fesselte, nachdem er wieder aus dem Grabe hervorgegangen war, was seine Anhänger mit Enthusiasmus für ihn und seine Lehre beseelte, nachdem er sich auf einem Berge ihren Augen entzogen hatte, so daß sie ihn in den Himmel feierlich aufgenommen glaubten, woher er nach einiger Zeit zur Errichtung seines Reichs wiederkommen würde; was sie unter allem Religionsdruck standhaft erhielt, indem sie für alle diese Leiden desto größere und glänzendere Belohnung im Messiasreiche zuversichtlich hofften: — Alles dieß, folglich gerade das, was unter sinnlichen Menschen, besonders aus der niedern Menschenklasse, am meisten zur Ausbreitung der Religion Jesu beigetragen hatte, wäre alsdann weggefallen, wenn Jesus sein undankbares Vaterland verlassen hätte; und alle Juden hätten noch immer ihre eitlen Messiashoffnungen behalten, ohne daß nur ein Theil davon berichtigt und veredelt worden wäre. — Sollte also nach dem weisen Plane der Gottheit eine große Revolution in der Religion unter Juden und Heiden vorgehen, so durfte Jesus das Land des Monotheismus und der Messiashoffnungen nicht verlassen; er mußte leiden und sterben, damit diese große Religionskrisis zugleich mit ihm aus dem Grabe hervorgehen könnte, vermittelst des jetzt nothwendig erfolgenden unerschütterlichen Enthusiasmus seiner Anhänger für seine Person, für seine Lehre, und für die großen Hoffnungen in seinem Messiasreiche. — So wahr bleibt auch nach diesem freiern Gesichtspunkte des Todes Jesu, was dieser Weise nach seiner Auferstehung sagte: Mußte nicht

Digitized by Google

Jesus leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen? obgleich in einem andern Sinne, als die Kirchenlehre annimmt. Ja nach dieser Ansicht vereinigte sich sogar Nothwendigkeit und Absicht in dem Tode Jesu, die der anonyme Hr. Verf. der Prolegomenen zu einer christlichen Religionslehre *) trennen zu müssen glaubte. Und so erscheint endlich Jesus nicht als ein bloßer Enthusiast, der sich zum Märtyrerthum hindrängt; sondern als ein Weiser, der nach einem festen und wohlüberdachten Plane handelt, und entschlossen dem Tode in der Blüthe seiner Jahre entgegen geht, wenn das Wohl der Menschheit durch religiöse Veredlung dieses Opfer verlangte. Er starb also auch nach dem Willen seines himmlischen Vaters. Er fühlte in seinem Busen diesen himmlischen Beruf zum Tode für die Menschheit; denn die Gottheit will alles, was zur moralischen Veredlung der Menschheit nothwendig gehört. Müssen wir nun nach einer solchen Ansicht der Nothwendigkeit des Todes Jesu diesen erhabenen Stifter unserer Religion nicht noch weit inniger verehren, da er jetzt nach reifer Ueberlegung aller Umstände und nach genauer Berechnung der ganz verschiedenen Erfolge bey verschiedener Handlungsweise sich freiwillig für die Welt aufopferte, als wenn er nur das Instrument in der Hand einer höhern Willkühr, nach unsrer Kirchenlehre, seyn sollte?

---

*) Prolegomene zu einer christlichen Religionslehre nach den Bedürfnissen und Forderungen des Zeitalters. Herausgegeben von einem Laien. Herbst 1801.

Digitized by Google

XXXIX.

Kurze Entwickelung der Neutestamentlichen Begriffe von den Absichten des Todes Jesu aus der Grundidee eines Bundesopfers *).

Die allernatürlichste und nächste Absicht des Todes Jesu war wohl, wie Hr. Abt Henke (Lineament. p. 31. sq.) richtig bemerkt, die Beförderung der moralischen Zwecke der Sendung Jesu; diese moralischen Zwecke hätten ohne seinen frühzeitigen Tod nicht wohl erreicht werden können. Denn wenn Jesus nicht eines gewaltsamen Todes in der Blüthe seiner Jahre gestorben wäre: so hätten ihn ohne Zweifel seine Verehrer unter den Juden, zu ihrem Könige ausgerufen. Re-

*) S. Henke's Magazin für Religions-Philosophie, Exegese und Kirchengeschichte. Bd. VI. St. I. pag. 1—9.

Digitized by Google

bellion wäre alsdann unausbleiblich gewesen, und seine moralischen Absichten wären dadurch ganz vereitelt worden. So lag in dem moralischen Plan der Vorsehung, um allen diesen Hindernissen der Ausbreitung seiner moralischen Religion möglichst vorzubeugen, auch sein frühzeitiger und gewaltsamer Tod. Wie das ganze Leben Jesu und seine Lehre Veranstaltung der göttlichen Vorsehung war, so war es auch sein Tod. Die Wahrheit seiner Lehre versiegelte Jesus mit seinem Blute; er wurde ein Märtyrer der Wahrheit und Tugend zum Heil der Menschen, die nun durch seine mit seinem Tode versiegelte moralische Religion gebessert, veredelt, und dadurch Gott wohlgefälliger, (δίκαιοι, δικαιωθέντες) werden sollten. Dadurch wurde der Tod Jesu, wie er selbst sagt, ein λύτρον ἀντὶ πολλῶν; Matth. 20, 28. Die Menschen sollten dadurch, insofern er mit seiner moralischen Religion in der genauesten Verbindung stand, von der Herrschaft des Lasters, der Abgötterei und des Aberglaubens befreit und moralisch gebessert werden Jesus wurde also ein Opfer für die Welt, insofern ohne seinen Tod die moralischen Absichten seiner Sendung vereitelt worden wären; er erkaufte gleichsam mit seinem Blute die moralische Veredlung der Menschheit. Es ging also mit Jesu und seinem Tode eine neue Religionsökonomie auf der Welt an. — So weit die wahren moralischen Absichten des Todes Jesu, die auch für unser Zeitalter, bei gänzlich geänderter Denkart, noch immer wichtig sind! — Aber die alte Welt war sinnlich, die Sprache Jesu mußte für sein Zeitalter, und für die Bedürfnisse desselben selbst sinnlich seyn. Die Apostel waren als Juden an Opfer und Opferblut gewöhnt; sie mußten also auch die Ausprüche Jesu ganz anders verstehen, als wir sie — nach unsern moralischen Begriffen — verstehen können;

und die Ideen über die Absichten des Todes Jesu mußten sich nothwendig bey ihnen ganz anders combiniren können. Und so mußten sie auch an die sinnliche Vorstellung Jesu von der Absicht seines Todes Ideen anknüpfen, die unsrer Denkart ganz fremd sind, und die wir mit unsern reinern Begriffen von Gott und seinen Eigenschaften schlechterdings nicht vereinigen können. Sie mußten endlich aus allen diesen Ideenverbindungen, die so ganz in ihre jüdische Denkart paßten, Folgen und Schlüsse ziehen, worin wir — nach unsrer Religionsphilosophie — ihnen schlechterdings nicht folgen können; obgleich bey allen ihren jüdischen Raisonnements moralische Wahrheiten zum Grunde liegen, die wir noch immer als reinen Gewinn ihrer Schriften betrachten, — aber auch sie allein — ganz abgesondert von den beigemischten, und damit innigst verwebten jüdischen Ideen — dafür halten können. — So viel im Allgemeinen! Nun zur speciellen Anwendung! —

So lassen sich alle Vorstellungen der Apostel von der Absicht des Todes Jesu wohl am leichtesten aus der Idee eines Bundesopfers herleiten, unter dessen Bilde Jesus seinen Tod vorgestellt hat; und man kann alle Urtheile und Schlüsse der Apostel über den Tod Jesu als eigene Philosophie derselben im jüdischen Geiste, oder als jüdischen Kommentar über den Text Jesu, daß sein Tod ein Bundesopfer sey, ansehen, und alle Vorstellungen der Apostel über den Tod Jesu bekommen bey ihrer großen Verschiedenheit und Mannichfaltigkeit erst durch diese Reduction auf den Tod Jesu als Bundesopfer vollkommene Haltung und Harmonie. Jede Religionsanstalt betrachtete die alte Welt als einen Bund mit der Gottheit (בְּרִית, διαθήκη); jeder Bund aber wurde durch Opfer geweihet; es floß Bundesblut.

Digitized by Google

An dieſe morgenländiſche Denk- und Sprechart ſchloß ſich auch Jeſus an: er ſtellte ſeinen Tod als Bundesopfer, und ſein Blut als Bundesblut — bei der Einſetzung des Abendmahls — vor (αἷμα τ καινῆς διαθήκης, Matth. 26, 28.); in ſofern ſeine neue moraliſche Religion, und die daran geknüpften göttlichen Wohlthaten (Verheiſſungen) mit ſeinem Blute verſiegelt wurden. Dieſe mit dem bildlichen Ausdrucke — Neuer Bund — verknüpften wahren Begriffe hat ſchon Morus (Epitom. th. Chr. p. 147.) trefflich entwickelt, und ſagt am Ende ſehr richtig: „Ergo, Jesus est mediator novi foederis, aut, sanguis Jesu sanxit novum foedus, significat: Jesus mortem cruentam pertulit, ut ab eo tempore locum haberet (h. e. ut innotesceret clarius) haec res: Deus omnium nationum hominibus πιστεύουσι veniam et sempiternam felicitatem tribuit.“ — Von dieſem Geſichtspunkte, den Jeſus ſelbſt den Zeitbedürfniſſen gemäß angegeben hatte, gingen nun die Apoſtel aus, und verfolgten dieſe Idee weiter durch Parallelen mit den Opfern des A. T. Die ganze Religion Jeſu wurde durch den Tod deſſelben, als Bundesopfer, nach der Verſicherung Jeſu — erſt feierlich ſanctionirt; es war alſo kein Wunder, daß die Apoſtel ſtets davon ausgingen, in ſofern das Chriſtenthum durch Jeſum ſelbſt den Zeitbedürfniſſen gemäß, daraus gegründet wurde. Sie ſuchten daher auch in ihrer Religionsphiloſophie dem Tode Jeſu, den ſie als cardinem et summam rei christianae betrachten mußten, ſoviel Ausdehnung und Anwendung zu geben, als ihnen nur immer das weitere Nachdenken darüber durch Vergleichung mit dem A. T., und mit den damaligen verſchiedenen Zeitbedürfniſſen der verſchiedenen aus Juden und Heiden beſtehenden Gemeinden darbot. Daher die vielſeitigen Vorſtel-

lungen des Todes Jesu in den Schriften der Apostel, welche doch alle am Ende darauf hinauslaufen, „daß wir nun als Christen vollkommene Zufriedenheit und feste Ueberzeugung von der Gnade Gottes haben können, in sofern uns Gott den großen Beweis seiner Liebe durch das Bundesopfer Jesu gegeben hat.“ Das bleibt immer der Mittelpunkt aller noch so verschiedenen und mannigfaltigen apostolischen Vorstellungen. Alle diese sind nur verschiedene, nach den jedesmal gerade eintretenden Bedürfnissen einer Gemeinde, an welche ein Apostel schrieb, und nach dem augenblicklichen Ideengang des Apostels eingerichtete Modifikationen jenes Hauptgedanken. So lassen sich alle uns jetzt so auffallenden Phrasen der Apostel über den Tod Jesu und seine Absichten sehr gut erklären, und auf jenen Hauptbegriff von Bundesopfer, den Jesus ihnen selbst angegeben hatte, sehr leicht zurückführen. — Wir sind mit Gott versöhnt, sagen sie, in sofern wir durch den Tod Jesu, als Bundesopfer, in ein neues heilsames Verhältniß mit Gott getreten sind, und wir aufhören, Sünder (rohe Heiden und Juden) und Feinde Gottes zu seyn. — Unsre Sünden sind durch den Tod Jesu getilgt. — Jesus hat die Handschrift ausgelöscht — er hat unsre Sünden an seinem Leibe geopfert — unsre Sünden getragen, ist ein Versöhnopfer geworden, — ein Fluch für uns; oder, wie Jesus bey der Einsetzung des Abendmahls in jener Beziehung selbst sagte, Matth. 26, 28: er vergoß sein Blut für viele zur Vergebung ihrer Sünden, (αἷμα περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν;) in sofern Jesus unsre Begnadigung durch seinen Tod, als Bundesopfer, gleichsam erkaufte; in sofern in dem Christenthume, das durch den Tod Jesu als Bundesopfer sanktionirt wurde,

die Gnade Gottes angeboten wird, und die vorigen Sünden — nach alter Vorstellungsart — gleichsam vergessen seyn sollen. So tilgte — nach apostolischer Vorstellung — der Tod Jesu, als Bundesopfer, die Sünden der Menschen, in sofern diese durch den neuen Bund mit Gott (durch die neue Religion — das Christenthum,) der durch den Tod Jesu, als Bundesopfer, geweihet wurde, aufhören straffällig zu seyn, vollkommen begnadigt und beglückt werden, unter der Bedingung, die die Apostel oft beifügen, daß wir christlich gesinnet sind, und gottselig leben. Diese Bedingung wird daher nicht selten ausdrücklich als eine Absicht des Todes Jesu angegeben; denn bey einem Bunde ist Versprechen von beiden Seiten, und dieses beiderseitige Versprechen wird durch das Bundesopfer sanktionirt. Aus der Parallele mit den Opfern des A. T. entsprang die Idee vom stellvertretenden Opfer, das aber eben so verstanden werden muß, wie im A. T., wo die Opfer nicht wirklich stellvertretend seyn konnten, sondern nur Symbole der wiedererlangten Gnade der beleidigten Gottheit waren. Ein solches Symbol war nun auch der Tod Jesu als Bundesopfer. So reduciren sich alle Vorstellungen der Apostel von dem Tod Jesu bey aller ihrer Verschiedenheit doch auf die Grundidee von dem Tode Jesu, als Bundesopfer, die ihnen Christus selbst angegeben hatte. Die Verschiedenheit ihrer Vorstellungen rührte nur her, sowohl von ihrem weitern Nachdenken über die mannigfaltigen wohlthätigen Folgen dieses Bundesopfers (Folgen stellt der Morgenländer als Absichten aus; daher steht das לִמְעַן, ἵνα, u. s. f. so oft ἐκβατικῶς, wo unsre Philosophie das τελικῶς nicht erlaubt;) als auch von den temporellen Bedürfnissen der ersten christlichen Gemeinden; daher so viele und auffallend rabbinische Parallelen

mit den Anstalten des A. T. So entsprangen alle Vorstellungen der Apostel über die Absichten des Todes Jesu daher, daß sie das, was Jesus von seinem Tode als einem Bundesopfer bildlich und nach einer sehr passenden Accommodation sagte, eigentlich verstanden, im jüdischen Geiste darüber weiter spekulirten, und zwischen dem Tode Jesu und den Opfern des A. T. mancherlei Parallelen zogen! — Wie nun die Apostel den Tod Jesu dachten, so mußten sie auch die δικαίωσιν denken, die damit auf das genaueste zusammenhängt. Sie bezieht sich also auch auf die Idee des Todes Jesu, als Bundesopfer, wodurch nun die Menschen in ein neues beglückendes Verhältniß mit Gott treten. Nachdem aber wir — nach unsrer Religionsphilosophie — die Absichten des Todes Jesu bestimmen — als rein moralisch: nachdem müssen wir auch — unabhängig von den Vorstellungen der Apostel — den Begriff der δικαίωσις — durch rein moralische Gesinnungen, wodurch wir allein Gott wohlgefallen — bestimmen. Doch liegen auch diese reinern Begriffe bey den Apostolischen zum Grunde, und so vertragen allerdings diese Stellen eine moralische Anwendung für die Bedürfnisse unseres Zeitalters. —

Digitized by Google

XL.

Ueber die Gründe des jetzt herrschenden Nichtglaubens an eine unmittelbare göttliche Offenbarung.

Es ist in der That eine sehr auffallende Erscheinung, welche alle Aufmerksamkeit verdient, daß eine unmittelbare göttliche Offenbarung durch Christum, welche noch vor 30 Jahren von den meisten Theologen fest geglaubt und streng vertheidigt wurde, in unsern Tagen so wenig Glauben findet. Nicht nur haben sich berühmte protestantische Theologen in Teutschland geradezu dagegen erklärt, sondern noch weit mehrere stellen die Sache so auf Schrauben, daß man mit ziemlicher Gewißheit ihre Abneigung gegen dieses Dogma daraus schließen kann. Und erklären sich nicht die meisten anonymen theologischen Recensenten, die doch großentheils angesehene Gottesgelehrte sind, denen man Gelehrsamkeit und Scharfsinn nicht absprechen kann, in so vielen

Digitized by Google

Journalen geradezu gegen eine unmittelbare göttliche Offenbarung? Kann man nicht gegen eine supernaturalistische Stimme 20 — 30 rationalistische in gelehrten Zeitungen, Journalen und Bibliotheken rechnen? Ein supernaturalistischer Recensent gehört jetzt wirklich unter die frappirenden Seltenheiten. Man bestreitet nicht nur sehr nachtheilig die Gottheit Christi, sondern man will nicht einmal eine unmittelbare Einwirkung der Gottheit auf Jesum und die Apostel mehr zugeben; noch weniger glaubt man an Wunder und an Theopneustie der apostolischen Schriften. Und fragt man nach dem Glauben der meisten jüngern, zum Theil noch studierenden, Theologen, so möchten wohl die Wenigsten das Christenthum für eine unmittelbare Offenbarung halten. Wenn dieß so fortgehet, und keine gewaltige Revolution (nur nicht gewaltsame!) in der theologischen Welt vorgeht, so ist zu vermuthen, daß in weniger als 30 Jahren eine unmittelbare Offenbarung in eine und dieselbe Kategorie mit dem Glauben an Wirkungen böser Dämonen im N. T., welche jetzt schon nur von den Wenigsten noch geglaubt werden, gesetzt wird. — Wie soll man sich nun dieses auffallende Phänomen erklären? Dieß interessirt sowohl den Geschichtforscher und Psychologen, als auch jeden Theologen, selbst den, der die orthodoxe Meinung noch in Schutz nehmen will. — Eine ausführliche Deduction darüber sollte uns zwar sehr angenehm seyn: nur erwarte man diese nicht in gegenwärtigem Aufsatze! Es sey hier genug, nur auf die Hauptpunkte, auf die es hier hauptsächlich ankommt, aufmerksam zu machen! — Wir halten uns aber billig in den Schranken der historischen Relation, ohne alle eigentliche Polemik, um jeden Schein von heterodoxem oder orthodoxem Interesse möglichst zu vermeiden. Doch würde eine bloße Relation ohne alles Räsonnement zu trocken seyn und wenig Interesse für den

Digitized by Google

unterrichteten Leser haben, wenn er nicht zugleich erfährt, auf welchem Punkte die Sache jetzt steht, was wichtiger, was weniger wichtig ist, was für entschieden angesehen werden kann, und was noch mehr ins Reine zu bringen ist. Eine nüchterne Kritik wird also immer mit der Religion verflochten seyn müssen. Und da wird es kaum zu vermeiden seyn, daß nicht hie und da die eigne Meinung des Referenten, so gleichgültig sie auch dem Publikum seyn kann, obgleich ohne alle Absicht, durchschimmern sollte. —

Um aber deutlicher bestimmen zu können, wovon eigentlich die Frage ist, und worüber gestritten wird, ist es wohl rathsam, die Begriffe von Offenbarung und den verschiedenen Arten derselben vorauszuschicken, da von jeher dieses Wort sehr vieldeutig gewesen ist. Die Geschichte der Religion lehrt zwar, daß man ursprünglich bey dem Ausdrucke: göttliche Offenbarung, an unmittelbar von Gott erhaltene Belehrungen gedacht hat; allein das hindert nicht, ob es gleich in den neuesten Zeiten von beiden Seiten, sowohl von einigen rationalistischgesinnten kritischen Philosophen, als von einigen supernaturalistischen Theologen, obgleich in ganz verschiedener Absicht, in Zweifel gezogen worden ist, diesem Worte eine im Sprachgebrauche gegründete, ausgedehntere Bedeutung zu geben, da Paulus selbst (Röm. I, 19.) von einer Naturoffenbarung Gottes an die Heiden spricht. Der allgemeine Begriff von Offenbarung ist also wohl: Göttliche Mittheilung wichtiger Religionswahrheiten. Die Offenbarung ist demnach immer etwas Objectives; sie setzt die Gottheit als ein Object voraus; aber der Offenbarungsglaube ist etwas Subjectives. Es kommt nun darauf an, wie und wodurch die Gottheit wichtige Religionslehren den Menschen mitge-

Digitized by Google

theilt habe. Aus der nähern Bestimmung dieser Art und Weise entstehen die verschiedenen Arten von Offenbarung. So kann schon die bloße Vernunftreligion eine göttliche Offenbarung heissen, in sofern Gott der Urheber der Vernunft und der gesammten Natur ist, und beide so eingerichtet hat, daß die Vernunft sich durch sich selbst und durch die Betrachtung der Natur und ihrer Zwecke zur Religion erhebt. So braucht Paulus (a. a. O.) dieses Wort, wenn er behauptet, daß Gott sich den Heiden in der Natur geoffenbaret habe. Mitelbar theilt hier Gott den Menschen wichtige Religionswahrheiten mit; und in sofern heißt die Vernunftreligion eine mittelbare Offenbarung im weitern Sinne, oder Naturoffenbarung, im Gegensatze der nähern Offenbarung, welche noch besondere und außerordentliche Anstalten zur Mittheilung wichtiger Religionswahrheiten voraussetzt. Eine solche außerordentliche Mittheilung wichtiger Religionswahrheiten, wo Gott durch auffallende Begebenheiten in der Sinnenwelt Religionswahrheiten kundmacht, oder doch durch unverkennbare Lenkung außerordentlicher Umstände zur Erregung der Aufmerksamkeit auf einen gewissen Lehrer dessen Lehren unterstützt, heißt nun Offenbarung in eigentlichem Sinne. Diese ist aber wieder von gedoppelter Art. Entweder theilt Gott selbst einem Lehrer durch unmittelbare Einwirkung auf seinen Verstand die Religionswahrheiten mit, und unterstützt ihn sogar zu seiner Legitimation, daß er ein göttlicher Gesandter an die Menschen sey, und zur Begründung und Ausbreitung seiner Lehre durch unmittelbare und auffallende Einwirkung auf die Sinnenwelt (durch Wunder): so heißt dieß unmittelbare göttliche Offenbarung, in eigentlichem Sinne, oder auch Offenbarung schlechtweg, in gewöhnlichem Sinne der Theologen. Oder Gott lenkt nur sowohl

die Talente eines vorzüglichen Mannes auf gewisse Lehren und deren kraftvollen Vortrag, als auch den Zusammenfluß natürlicher Ursachen zu so auffallenden Erscheinungen, daß dadurch die Aufmerksamkeit der Menschen auf einen gewissen vortreflichen Lehrer gerichtet, und die Ausbreitung seiner Lehre mächtig und außerordentlich unterstützt wird: so heißt dieß mittelbare göttliche Offenbarung, im gewöhnlichen Sinne des Worts, wornach sie noch von der bloßen Naturoffenbarung unterschieden ist. Nähere und außerordentliche Offenbarung wird auch diese Art von Offenbarung allerdings mit Recht genannt; denn durch die ungewöhnlichen und auffallenden Erscheinungen und durch die außerordentliche Unterstützung der weitern Ausbreitung einer gewissen an sich wahren und moralischen Lehre thut die Gottheit ihren Willen kund, daß man einem solchen Lehrer Beifall schenken und dessen Lehre für göttliche Lehre halten solle. — Hier ist aber nur von der unmittelbaren göttlichen Offenbarung die Rede, warum diese in unserm Zeitalter so wenig Glauben finde?

Daß diejenigen neuern Philosophen und Theologen, die kein objectives Daseyn Gottes glauben, auch Gegner einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung seyn müssen, folgt nothwendig aus ihrem System. Denn eine unmittelbare Offenbarung setzt einen äußern Einfluß der Gottheit auf die Seele und auf die Natur überhaupt, also die Gottheit als ein Object. Nun aber betrachten diese Gelehrten die Offenbarung bloß als eine Idee, und den Offenbarungsglauben bloß als Ueberzeugung aus einer Idee, verbunden mit einer Maxime, wodurch die Idee praktisch wird; ein andrer Glaube an etwas Objectives wäre ein Hinderniß der Moralität und Vernunftbildung; es wäre etwas von

Digitized by Google

außen in den Menschen gebrachtes, nicht durch eigne Kraft und Spontaneität von ihm selbst erzeugtes. — Allein dieß letztere scheint doch nicht aus dem Begriff von einer Offenbarung, als etwas Objectivem, zu fließen. Denn gesetzt, Gott offenbare sich durch äußere Erscheinung in der Sinnenwelt, so bleibt es doch immer Akt der eignen Kraft und Spontaneität, ob man diese Erscheinung für etwas Göttliches anerkennen will oder nicht. Und wirkt die Gottheit in die Seele selbst, so ist zwar die erzeugte Idee eben deßwegen kein eigenes Product der Spontaneität; allein eben dieß gilt auch von den durch sinnliche Eindrücke erzeugten Vorstellungen, ohne daß dadurch die Spontaneität aufgehoben wird; denn theils äußert sich doch immer die Spontaneität in der Aufnahme und Combination dieser Vorstellungen; theils und hauptsächlich in der Anwendung derselben auf das Praktische. Allein die Hauptsache kommt immer darauf an, ob Gott selbst etwas Objectives und für sich bestehendes sey. Denn wenn dieß nicht ist, so muß freilich auch die Offenbarung eine bloße Idee seyn, und kann nicht als etwas Objectives mit Wahrheit betrachtet werden: der Glaube an Offenbarung bleibt hier immer eine Täuschung, und wenn er noch so praktisch ist, und sogar moralisches Bedürfniß seyn sollte. Nach der Transscendentalphilosophie muß sich nun der Philosoph über den bloßen Reflexionspunkt, wo Object und Subject noch verschieden sind, bis zum Indifferenzpunkt erheben, wo Alles in Eins zusammen fließt und ein ἓν καὶ πᾶν ausmacht: der Philosoph kann also eine Offenbarung eben so wenig als etwas Objectives annehmen, als Gott selbst. — Dieß ist aber noch immer der große Streitpunkt, worüber sich die Philosophen unsers Zeitalters durchaus nicht vereinigen können: man streitet von beiden Seiten, ohne sich einander gehörig zu verständigen, weil

man von ganz verschiedenen Gesichtspunkten ausgeht. Nach unserm Bedenken kommt alles auf den stringenten Beweis des von den Transscendentalphilosophen behaupteten Satzes an: „Daß absolut entgegengesetzte Dinge absolut unmöglich sind.“ Wäre dieß erwiesen, so wäre man freilich genöthigt — wenn auch der gemeine Menschenverstand noch so viel dagegen einwendete — einen Punkt anzunehmen, wo Alles — Subject und Object, Geist und Materie, Endlich und Unendlich — in Eins zusammen flöße. Ueber diesen Satz müßte man also erst ins Reine zu kommen suchen: so lange dieß nicht geschieht, ist alles Disputiren pro und contra vergeblich. Nur haben wir uns noch zur Zeit von der Wahrheit jenes Satzes nicht überzeugen können. —

Allein es bedarf nicht der Transscendentalphilosophie, um an einer unmittelbaren Offenbarung zu zweifeln: so viele Gelehrten, die sich zu ganz entgegengesetzten philosophischen Systemen bekennen, können sich eben so wenig von einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung überzeugen. Es verlohnt sich daher allerdings der Mühe, die Gründe kennen zu lernen, welche auch diese vom Glauben an unmittelbare Offenbarung abhalten. —

Das erste Hauptargument ist von der Entbehrlichkeit einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung hergenommen: eine solche sey sowohl an sich, als auch unter den besondern Umständen, unter welchen sie mitgetheilt seyn soll, überflüssig. Man glaubt, die Vernunftreligion, oder doch höchstens nur eine mittelbare Offenbarung sey hinreichend. — Allein daß die Vernunftreligion für Menschen hinreichend sey, widerlegt die Geschichte. Mögen sich immerhin die Wei-

Digitized by Google

festen der Erde damit begnügt haben, und noch begnügen, so lehrt doch die Erfahrung aller Zeiten, daß der größte Theil der Menschen sich damit nicht begnügt; dieser bedarf einer positiven Religion. Woher sonst so viel Aberglauben, woher so viele, oft äußerst sonderbare, Gottesdienste in der alten und neuen Welt, wenn nicht positive Religion Bedürfniß der Menschheit wäre? Der gewöhnliche Mensch ist zu träge zum Denken, er will glauben: und wie sehr die bloße Vernunftreligion in den verschiedenen Zeiten ausgeartet sey, lehrt die Geschichte. — Wichtiger hingegen ist der andere Einwurf: daß eine bloße mittelbare Offenbarung hinreichend sey, um die Absichten der Vorsehung, die Menschen zur moralisch-religiösen Cultur zu erziehen, vollkommen zu erreichen. Hier wird alles durch die Natur gewirkt, was bey der unmittelbaren Offenbarung die Allmacht leisten soll; und es verräth immer mehr Weisheit, wenn dasselbe auf dem natürlichen Wege erreicht wird, wozu bey einer andern Anstalt ein großer Aufwand von höhern und übernatürlichen Kräften erfordert wird. Konnte also die Erziehung des Menschengeschlechts zur moralisch-religiösen Cultur durch die Religion Jesu ohne unmittelbare Offenbarung bewirkt werden: so gebietet uns die Achtung gegen die Weisheit Gottes, nur eine mittelbare Offenbarung hier anzunehmen. Und betrachtet man die Umstände und die moralische Lage der Welt zu der Zeit, als Jesus auftrat, mit Aufmerksamkeit, so kann man auch in der That keine andern Data auffinden, als nur solche, die uns die Bedingungen einer mittelbaren Offenbarung liefern. Bestimmt man nämlich a priori die Bedingungen, unter welchen eine Offenbarung und eine bestimmte Art der Offenbarung möglich ist, wie es der Verf. der kritischen Theorie der Offenbarung (Halle 1792.) und andere ge-

han haben, so findet man keine Nothwendigkeit, die christliche Offenbarung für eine unmittelbare zu halten, wenn auch die Möglichkeit derselben überhaupt zugegeben wird. — Doch könnte Gott, um seine Absichten zur moralischreligiösen Erziehung der Menschen durch Jesum desto sicherer zu erreichen, auch unter solchen Umständen, die uns bloß auf das Bedürfniß einer mittelbaren Offenbarung hinleiten, eine unmittelbare Offenbarung rathsamer gefunden haben. Menschen können nicht so zuversichtlich über die Mittel, deren sich die Vorsehung zur Bildung der Menschheit bedient, urtheilen. Etwas anders wäre es, wenn die Unmöglichkeit, physische oder moralische, einer unmittelbaren Offenbarung, welche auch hier öfter zur Sprache kam, erweislich wäre. Allein hier ist gerade die schwächste Seite der Gegner, so oft sie es auch schon versuchten, durch das Machtwort: Es ist unmöglich, die Freunde der Offenbarung zurück zu schrecken; und das Neuest. theol. Journal hat schon oft, und besonders B. VI. S. 5. auf diese Einwendungen Rücksicht genommen. Es ist weder physisch unmöglich, daß die Allmacht gewisse Ideen in der Seele wecket, entweder unmittelbar (jedoch nach den Denkgesetzen, daß diese Ideen nicht isolirt bleiben), oder durch bestimmte Lenkung der Ideenassociation, wodurch der Mensch von selbst auf gewisse Conclusionen kommt, die ihm sonst nicht in den Sinn gekommen wären; noch ist es auch moralisch unmöglich oder der Weisheit Gottes widersprechend, wenn gerade die Bedingungen einer unmittelbaren Offenbarung eintreten, und die eigne moralische Thätigkeit des Menschen dadurch nicht gehindert wird. Schwerer aber möchte es fallen, den Beweis einer empfangenen göttlichen Offenbarung, die sich doch immer zu den natürlichen Denkgesetzen accommodiren muß, bündig und auch für unser Zeitalter überzeu-

gend zu führen. Leichter läßt sich eine mittelbare göttliche Offenbarung beweisen, sowohl aus der innern Beschaffenheit einer Lehre, als aus dem Zusammenflusse außerordentlicher Begebenheiten aus ungewöhnlichen Naturursachen zur Unterstützung des Ansehens eines Lehrers und zur Beförderung und Ausbreitung seiner Lehre, die wir bey aufmerksamer Betrachtung im Zusammenhange nicht anders als absichtliche Veranstaltungen der Vorsehung zur moralisch-religiösen Erziehung der Menschen ansehen können. — Hingegen eine unmittelbare göttliche Offenbarung bleibt, ob sie gleich, als moralischer Erziehungsakt, nicht für unmöglich gehalten werden kann, doch sowohl nach der Analogie der Welterfahrung überhaupt, als auch nach den Gesetzen der göttlichen Weisheit, so lange unwahrscheinlich und verwerflich, bis uns sichere historische Data von der Wirklichkeit derselben überzeugen. Nun finden zwar die supernaturalistischen Theologen solche unverkennbare Beweise der göttlichen Sendung Jesu und seiner Lehre, als einer unmittelbaren Offenbarung in den an Jesu und durch Jesum geschehenen Wundern, und in den Aeußerungen Jesu selbst über seine Lehren und Thaten: allein die Gegner finden gerade in diesen Wundererzählungen einen Hauptanstoß, und lassen sie durchaus nicht für historische Data einer unmittelbaren Offenbarung gelten.

Ihr zweites Argument beruht nämlich auf der Unerweislichkeit, wo nicht gar Unmöglichkeit, der Wunder des N. T. — So entscheidend dieses Argument gegen die Supernaturalisten seyn würde, wenn die Unmöglichkeit der Wunder erweislich wäre, so haben doch die Supernaturalisten gerade von dieser fürchterlichsten Seite am wenigsten zu befürchten. Denn so

Digitized by Google

oft auch in neuern Schriften diese Unmöglichkeit der Wunder mit mancherley scheinbaren Gründen behauptet worden ist, so wenig ist sie doch aus diesen Gründen erweislich, wie schon oft auch in meinem theol. Journ. B. VII. S. 187. f. erinnert ist. Wir halten uns also hiebey nicht weiter auf. Desto wichtiger ist aber die aus der Analogie der Geschichte und andern alten Wundererzählungen behauptete Unwahrscheinlichkeit der Wunder des N. T., sobald man darunter unmittelbare Wirkungen der Gottheit oder anderer höherer Wesen versteht. Ist es Denkgesetz, alles noch so Ausserordentliche natürlich zu erklären und seine Ursache in der Natur selbst, nicht außer der Natur, aufzusuchen; weiß man jetzt, nach mehrern Untersuchungen, daß alle übrigen Wunder der alten Welt keine wahren Wunder gewesen sind: so ist es in der That unwahrscheinlich, daß Gott bey Jesu allein eine so große Ausnahme gemacht habe, zumal da die dabey denkbaren Absichten entweder nicht ganz durch die Thaten Jesu erreicht wurden, oder doch auf dem natürlichen Wege eben so gut erreicht werden konnten. Denn das Volk begnügte sich mit wunderbaren Curen und Prodigien; schon dadurch würde es für Jesum, als Messias, gewonnen worden seyn, und die jüdischen Gelehrten und Senatoren glaubten doch nicht an ihn: ja selbst bey seinen Schülern wirkten seine wunderbaren Thaten kein unerschütterliches Vertrauen, wie man aus ihrem Betragen bey seinem Tode deutlich sieht. Wozu also höhere Wunder in theologischem Sinne? Für das Zeitalter Jesu waren sie nicht nothwendig; außerordentliche, unbegreifliche, obgleich aus ganz natürlichen Ursachen hervorgehende, Thaten waren schon hinreichend, die Aufmerksamkeit des Volks auf Jesum hinzulenken. — Oder waren die Wunder für uns nothwendig? Bedürfen wir

sie zu unsrer Ueberzeugung von der Wahrheit des Christenthums? — Die Erfahrung lehrt, wie wenig Glauben diese Wunderthaten Jesu in unserm Zeitalter finden. Und es wäre traurig, wenn die Lehre Jesu sich nicht durch sich selbst empföhle, sondern zu ihrer Legitimation erst Wunder nöthig hätte. Durch Wunder kann nichts wahr werden, was nicht an sich schon wahr ist; und die durch Wunder zu beglaubigende Offenbarung könnte ohnehin nur auf praktische Religionswahrheiten gehen, welche ihre Wahrheit schon bey sich tragen, und keiner Wunder bedürfen. Wir finden auch, daß die Schüler Jesu Wunder thaten, als sie noch sehr große Vorurtheile hatten, welche gewiß nicht durch ihre Wunder von Gott bestätigt wurden. Auch that Jesus nie Wunder zur Bekräftigung einzelner Lehren, die er vortrug, sondern nur zur Legitimation seiner göttlichen Sendung. — Wie sollte also eine unmittelbare göttliche Offenbarung aus den Wunderthaten Jesu erweislich seyn? — Allein so mißtrauisch auch solche Betrachtungen gegen die Wundergeschichten des N. T. machen müssen, so beweisen sie doch nichts gegen historische Evidenz. Und diese finden die Supernaturalisten sowohl in den deutlichen Erklärungen Jesu über den Ursprung seiner wunderbaren Thaten, als auch in der planen Erzählung derselben und in der Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte. — Christus beruft sich so oft darauf, daß alles, was er thue, Gotteswerk sey, daß er alles durch den Vater thue, seine Thaten betrachtet er als Werk der Gotteskraft, und jede Ablängnung dieses Ursprungs und Herleitung derselben von einer andern Ursache nennt er eine grobe und unverzeihliche Lästerung dieser Gotteskraft (βλασφημία πνεύματος). Jesus war aber gewiß kein Volkstäuscher; sein edler Sinn, der sich in allen seinen Reden und Handlungen ausdrückte, ist uns Bürge da-

Digitized by Google

für: er war aber auch kein Schwärmer, der sich bloß einbildete, ein göttlicher Gesandter zu seyn, göttliche Einsprache zu haben, und das, was er that, durch eine höhere Kunst zu thun; denn in allen seinen Reden und Handlungen zeigt sich hohe Vernunft, nicht die geringste Spur von Geistesverwirrung, sondern vielmehr ganz ungewöhnliche Geisteskraft und Geistesstärke, die ihn über alle seine Zeitgenossen weit erhob. Seine Thaten sind also wahre Wunder; denn Jesus hielt sie selbst dafür. — Allein so treffend auch diese Bemerkungen gegen die bloßen Rationalisten seyn mögen, die gar keine besondere göttliche Veranstaltung in der Geschichte Jesu und seiner Lehre anerkennen wollen: so wenig möchten sie den Freund einer bloß mittelbaren göttlichen Offenbarung befriedigen. Denn dieser glaubt von ganzem Herzen, daß die Lehren und Thaten Jesu Gottes Werk gewesen seyen, daß Gott Jesum als Hauptwerkzeug zur moralischreligiösen Bildung der Menschheit gebraucht, ihn mit außerordentlichen Talenten ausgerüstet, und durch außerordentlichen Zusammenfluß natürlicher Ursachen, mit unverkennbarer Beziehung auf die Auctorität Jesu, als göttlichen Lehrers, mächtig unterstützt habe. Jesus konnte also allerdings, da er dieses lebhafte Gefühl in sich hatte, daß Gott durch ihn und für ihn wirke, sich auch so ausdrücken, ohne sich oder andere zu täuschen, daß seine Lehren und Thaten von Gott kämen, daß er durch Gotteskraft redete und handelte: kurz — er konnte Alles seinem himmlischen Vater mit Wahrheit zuschreiben, weil Alles weise, göttliche Veranstaltung war; ohne daß doch daraus flöße, daß alle seine Thaten und Wunder unmittelbare Wirkungen der göttlichen Allmacht gewesen seyen, zumal da man ohnehin damals das Mittelbare und Unmittelbare

in den Wirkungen nicht genau zu unterscheiden pflegte, wie der Sprachgebrauch des ganzen N. T. zur Genüge beweiset. — Es käme nun darauf an, ob auch die Wundererzählungen des N. T. sich mit dieser Vorstellungsart vereinigen ließen. Und hier ist nicht zu läugnen, daß die Supernaturalisten sehr viel für das Gegentheil zur Rechtfertigung ihres Glaubens anführen können. Sollte der Gesichtspunkt einer mittelbaren Offenbarung oder gar des bloßen Rationalismus durch die Geschichte des N. T. selbst begründet, oder doch wenigstens von ihr begünstigt werden, so müßte, wenn auch nicht überall die natürlichen Ursachen der angeblichen Wunder entdeckt werden könnten, doch gezeigt werden, daß diese Begebenheiten nicht entschieden von dem wohl bekannten Laufe der Natur abwichen, folglich nicht nothwendig von einer höhern, übernatürlichen Kraft hergeleitet werden müßten. Allein so viel man auch bisher versucht hat, diese Wunder des N. T., wie sie erzählt sind, natürlich zu erklären, so wollte es doch nur mit einigen gelingen; die meisten wurden entweder höchst unnatürlich aus natürlichen Ursachen abgeleitet, oder man mußte sein Unvermögen sie natürlich zu erklären ehrlich eingestehen, und sich mit dem Non liquet behelfen. — Nun aber waren doch zwey Evangelisten, Matthäus und Johannes, Augenzeugen der Thaten Jesu; man merkt es ihrer Erzählungsmanier nur zu deutlich an, daß sie nichts verschönern, nichts vergrößern wollten; ihre Erzählungen sind ganz plan; sie schreiben ganz unbefangen und absichtlos; ihre Ehrlichkeit kann ohnehin nicht mehr in Anspruch genommen werden: sie scheinen demnach höchst glaubwürdig zu seyn. Hier finden also die Supernaturalisten eine Hauptstütze ihres Glaubens. — Aber auch diese suchte man ihnen in neuern

Zeiten zu entreißen. Und dieß führt uns auf ein neues Argument gegen die unmittelbare göttliche Offenbarung.

Die Gegner bestreiten nämlich die Glaubwürdigkeit der Wundererzählungen, theils weil die Evangelisten bey solchen Erzählungen keinen Glauben verdienten, theils weil überhaupt die Evangelien verdächtig, wenigstens schon frühzeitig sehr verfälscht worden seyen. — Harte Anklagen, die einen starken Beweis fordern! Wir wollen die Hauptgründe hören, wenn gleich der Raum nicht erlaubt, sie alle gehörig zu würdigen. — Man sagt: Warum sollten denn die Evangelisten einen Vorzug vor andern alten übrigens glaubwürdigen Geschichtschreibern haben, denen man auch nicht glaube, wenn sie Wunder und Prodigien erzählten? Einem Livius, einem Cäsar u. a. glaube man, so lange sie sich in den Gränzen der wirklichen Erfahrung hielten: so bald sie aber etwas Uebernatürliches, ein Wunder, ein Prodigium u. dergl. erzählten, so würdige man sie gar keiner Aufmerksamkeit, sondern erkläre geradezu die ganze Erzählung für falsch, für eine Wirkung des Aberglaubens. So lange demnach die Evangelisten bloß die Reden und edlen Handlungen Jesu erzählten, verdienten sie wohl allen Glauben; sobald sie aber Wunder erzählten, so handle man sehr inconsequent, wenn man ihnen da mehr Glauben beimessen wollte, als dem Livius, Cäsar u. a. Denn wie diese ihrer Römischen Superstition zugethan gewesen wären, so hätten die Evangelisten, als geborne Juden, ihren jüdischen Aberglauben gehabt. — Und damit glaubt man zugleich den supernaturalistischen Vorwurf einer ähnlichen Inconsequenz, wenn man einen Theil einer Geschichte annehme und den andern verwerfe, befriedigend abzuweisen; denn sobald ein Geschichtschreiber etwas Uebernatürliches erzähle, so trete

Digitized by Google

er aus den Schranken der Geschichtschreibung, die s
nur auf die Erfahrung in der Sinnenwelt einschrän
und verliere sich in eine übersinnliche Welt, die n
Gegenstand der Erfahrung seyn könne. — Dagegen
innern nun die Supernaturalisten, wohl nicht mit U
recht, daß doch jene fabelhaften Erzählungen der h
nischen Historiker von der evangelischen Geschichte so
verschieden seyen: jene erzählten meist nur Sage
aber die beiden Evangelisten, Matthäus und Johan
was sie als Augenzeugen selbst gesehen hätten: u
wir gründeten unsere Schlüsse vom Uebernatürlichen d
Thaten Jesu nicht auf ihre Ansichten, sondern bloß a
die nackten Facta, die die Evangelisten erzähl
und wovon sie Augenzeugen gewesen wären; wir urthe
ten aber alsdenn selbst, daß eine solche Begebenh
übernatürlich gewesen sey, weil sie von dem wohlb
kannten Laufe der Natur abweiche, folglich keine natü
liche Ursache gehabt haben könne. — Hier entste
aber eine neue Frage: ob man zu einem solchen Schlu
berechtigt sey? Es ist hier nicht genug, daß je
mand bey einer Begebenheit gewesen und ein ehrliche
Mann sey: es kommt zugleich auf die Beschaffen
heit des Augenzeugen, auf die nöthige Geschicklich
keit richtig zu beobachten an. Nicht jeder kann
ein gültiges Zeugniß von Allem ablegen. We
einmal von Vorurtheilen eingenommen ist, der sieht un
erzählt manches, was sich nicht zugetragen hat, wenn
er noch so ehrlich ist: er will niemanden täuschen, a
täuschte sich aber selbst. Es ist ja nichts gewöhnliche
wie die Erfahrung lehrt, als daß der gemeine Mann,
der etwas nicht begreifen kann, wie es zugeht, z. B.
physikalische, optische Kunststücke, dieß für Zauberey
hält. Der Mensch hat überhaupt einen Hang zum
Wunderbaren; die Natur genügt ihm nicht, und um so
weniger, je ungebildeter er ist. Nun aber — sagt der

Digitized by Google

Gegner — waren ja die Apostel gemeine Leute, von vielen Vorurtheilen, womit sie Jesus oft beschwerlich fielen, zugleich aber auch von unbegränzter Hochachtung gegen ihren Lehrer, den sie für den erwarteten Messias hielten; überall bemerkten sie die imponirende Superiorität seines großen Geistes: ohnehin war damals die jüdische Welt voll Geister und Dämonen. Mit diesen Vorurtheilen waren sie nun Zuschauer der Thaten Jesu; konnten sie da wohl unbefangen beobachten? Staunten sie aber alles an, was Jesus that, so mußten sie auch nothwendig ihre eigne Ansicht des Geschehenen in die Erzählung bringen; und so erzählten sie nicht eigentlich was geschehen war, sondern wie sie das Geschehene angesehen haben; das heißt, sie erzählten nun ein Wunder. Es war ohnehin dem Morgenländer eigen, nicht die bloßen Facta zu erzählen, sondern diese mit seinem Räsonnement zu vermengen, und seine Schlüsse und Meinungen mit gleicher Zuversichtlichkeit aufzustellen, ohne deßwegen unehrlich zu erzählen; denn er hatte die feste Ueberzeugung, daß die Sache nicht anders vorgefallen seyn könne. Aber auch da, wo die Evangelisten keine Urtheile einschoben, sagt der Gegner, würde es sehr voreilig seyn, sogleich die Begebenheit für ein Wunder zu erklären, wenn wir die natürlichen Ursachen nicht einsehen. Wie vieles geschieht in der Welt, das wir nicht begreifen können, und doch sehr natürlich ist! Und bey den Evangelisten kommt noch der Umstand hinzu (wie aus ihrer Vergleichung unter einander unläugbar hervorgeht), daß sie manche wichtige Zwischenumstände ausließen; nicht absichtlich, sondern weil sie diese entweder gar nicht wußten, oder nicht für wichtig genug hielten: und gerade in solchen ausgelassenen Zwischenumständen könnten wir vielleicht die natürliche Ursache des ganzen Phänomens entdecken. Und dazu kommt, daß Matthäus nicht einmal unabhängig ge-

Digitized by Google

schrieben zu haben scheint; er schöpfte wohl mit Lukas aus einer gemeinschaftlichen Quelle, der er geradezu folgte, ohne eben strenge Kritik anzuwen Endlich ist es auch übertrieben, wenn wir den Matth und Johannes von allen Begebenheiten als Augenzeu betrachten. Waren sie denn überall gegenwärtig? W ten sie nicht ihren eigenen Geschäften nachgehen? W les wußten sie also auch nur von bloßem Hörensage und schrieben es jetzt wenigstens dreißig Jahre na her nieder, als die Krankenheilungen von Jesu verri tet waren. Wie viele Zwischenumstände, welche gera über die wahre und natürliche Beschaffenheit uns Au schlüsse geben könnten, mögen inzwischen ganz vergeß worden seyn, um so mehr, da sie nichts Wunderbare enthielten, folglich für den Referenten, der überall n Wunder sehen wollte, kein Interesse hatten! Wie viel mag auch in der langen Zwischenzeit durch die alles ver größernde und ins Wunderbare stellende Sage hinzuge kommen seyn! Man nahm ja gern alles auf, was zur Verherrlichung Jesu nur immerhin nach dem damal ligen Zeitgeschmacke dienen konnte, weil man nichts als Großes und Wunderbares von Jesu erwartete. — Al les dieß wird nun wohl zugegeben werden müßen, wenn man nicht die schon längst abgewürdigte Theo pneustie der historischen Bücher aus der alten Dog matik hier wieder zu Hülfe nehmen will; und wir ver weisen nur, um hier nicht zu weitläuftig zu werden, auf das, was schon darüber im theol. Journal (z. B. B. I. S. 533. ff. B. VII. S. 202. f. 387. ff.) gesagt wor den ist. — Es kommt jetzt nur darauf an, wie viel bey unbefangener Untersuchung gegen den Supernatura listen daraus folge. Dieser kann noch immer mancher ley zur Vertheidigung seines Gesichtspunktes vorbringen. Wenn gleich das obige Raisonnement, wodurch die Wunder Jesu zweifelhaft werden sollen, im Allgemei

nen sich recht gut hören läßt, so sollte es doch sehr schwer fallen, dasselbe durch eine befriedigende Anwendung auf die einzelnen Wundererzählungen zu bewähren. Gesetzt auch, Matthäus schrieb nicht unabhängig, so konnte er doch keine offenbaren Unwahrheiten nachschreiben; und Johannes schrieb doch unabhängig, dieser Liebling Jesu, der alles in der Nähe beobachtete, und auch, wo er nicht gegenwärtig war, die sichersten Nachrichten von Jesu selbst, dessen Zutrauen er in so hohem Grade genoß, erhalten konnte. Und wenn auch die Apostel Alles mit wundersüchtigen Augen ansahen und vieles für Wunder hielten, das wohl kein Wunder war, so waren sie doch zu ehrlich, als daß sie deßwegen die Geschichte verfälscht hätten: wir halten uns aber an die bloßen Facta, die sie erzählen (nicht an ihre Ansichten und Urtheile); und diese sind an sich wunderbar genug. Muß ferner gleich zugegeben werden, daß die Evangelisten manche Begebenheiten nicht ganz rein, sondern mit ihrem Räsonnement vermischt, vorgetragen haben: so bleiben doch diese, auch nach aller Absonderung des eingeflochtenen eigenen Räsonnements, noch immer wunderbar genug. Und überdieß finden sich auch in den Evangelien so viele Erzählungen von Wunderbegebenheiten, in welchen gar keine Spur von eignem Räsonnement des Erzählers sichtbar ist. Denke man doch nur an die augenblickliche Heilung so vieler hartnäckigen Krankheiten, einer zwölfjährigen Hämorrhagie, einer angebornen Blindheit, einer acht und dreißigjährigen Lähmung u. s. w. Wollte man diese schnelle Heilung (welche kein noch so geschickter neuer Arzt natürlich finden wird, so unbedeutend auch die alte Arzneykunde gegen die heutige gewesen ist) bloß auf die Rechnung eines festen Glaubens eigner oder fremder Kraft schreiben: so möchte man sich bey Verständigen wohl wenig Beifall versprechen dürfen; wenn

gleich nach aller Geſchichte, auch der neueſten Zeiten, zugegeben werden muß, daß ein ſtarker Glaube allerdings ſehr viel vermag. Allein man bedenke doch jene hartnäckigen Krankheiten, und berechne dagegen die mögliche Kraft eines noch ſo ſtarken Glaubens! — Wenigſtens iſt ſo viel gewiß, ſobald wir die Aechtheit dieſer evangeliſchen Berichte vorausſetzen, wenn auch nicht evident erwieſen werden kann, daß dieſe Begebenheiten durch übernatürliche Kräfte gewirkt worden ſeyen, wenn man vielmehr die Möglichkeit unbekannter natürlicher Kräfte zugiebt, daß doch ein ſo ungewöhnlicher und wunderbarer Zuſammenfluß natürlicher Urſachen bey dieſen Thaten Jeſu Statt gefunden haben muß, der ſich ſchlechterdings nicht anders als aus einer ganz ſpeciellen göttlichen Veranſtaltung in der Natur erklären läßt. Und ſo liegt noch immer ein deutlicher Wink der Vorſehung in dieſen Wunderbegebenheiten, daß Jeſus ein göttlicher Lehrer ſey. Sollte alſo auch der ſupernaturaliſtiſche Geſichtspunkt einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung durch dieſe Wunderbegebenheiten nicht geſichert genug ſeyn: ſo geht doch wenigſtens eine mittelbare göttliche Offenbarung unwiderſprechlich aus dieſen Begebenheiten hervor, ſobald nur die Aechtheit der Evangelien zugegeben wird.

Allein auch dieſe Aechtheit der Evangelien iſt in neuern Zeiten ſehr in Anſpruch genommen worden: theils läugnete man ganz, daß dieſe Evangelien von den angegebenen Verfaſſern herkämen, und hielt ſie für untergeſchoben; theils behauptete man, daß doch wenigſtens dieſe Evangelien ſo verfälſcht ſeyen, daß man jetzt nicht mehr im Stande ſey, das Aechte von dem Unächten zu ſondern: beſonders gehörten zu dieſen ſpärern Einſchiebſeln die vielen Wundergeſchichten; folglich könne man auch auf dieſe Ge-

Digitized by Google

schichten nicht das geringste bauen. — Wenn diese Beschuldigungen gegründet wären, so würde schon der Glaube an mittelbare Offenbarung des Christenthums viel von seiner Stärke verlieren; noch mehr aber würde die unmittelbare Offenbarung in ihrem ganzen Fundamente erschüttert werden. Kein Wunder also, daß der Supernaturalist über solche Angriffe der vier Evangelien so sehr ergrimmte. Allein wenn man auch ganz kaltblütig die Sache untersucht, so möchte doch die Meinung der Gegner nicht sehr gewinnen. Es ist zwar nicht zu läugnen, daß wir mit der ältesten Geschichte des Ursprungs und Fortgangs dieser Evangelien noch lange nicht im Reinen sind, und daß wir vielleicht bei weiterm Forschen und Vergleichen noch auf ganz neue Resultate kommen können; denn wir haben zu späte und mitunter sehr partenische Zeugen. Allein dessen ungeachtet können wir doch mit gutem Grunde die Aechtheit dieser Evangelien annehmen; denn die allerdings scheinbaren und scharfsinnigen Gegengründe, besonders neuerer Theologen, sind bey genauerer Untersuchung gewiß nicht so entscheidend, daß wir diese auf allgemeine Uebereinstimmung der ältesten christlichen Kirche gegründete Aechtheit der vier Evangelien aufgeben müßten. Eine tiefere Untersuchung dieses Gegenstandes gehört zwar nicht hieher, wo nur eine allgemeine Uebersicht gegeben werden soll. Aber eine kurze Darstellung der neuesten Zweifelsgründe gegen die Aechtheit der Evangelien mit Beifügung der nöthigsten Gegenbemerkungen möchte doch hier erwartet werden. Wir schränken uns aber hier billig auf die neuesten Gründe und Ansichten ein; denn die ältern Einwürfe sind aus Leß, Michaelis, Döderlein u. a. längst bekannt und wohl auch hinreichend dort beantwortet. — In neuern Zeiten hat ein berühmter Gottesgelehrter *) folgende Meinung aufgestellt:

*) S. Eckermann's theologische Beyträge, B. V. St. 2.

„Unsere Evangelien seyen eine erst um die Zeit der Regierung Traians von wunderſüchtigen Christen gemachte Compilation aus ältern fragmentariſchen Aufſätzen und mündlichen Nachrichten der Apoſtel und ihrer Bekannten und Gehülfen, wobey zwar einige ſchriftliche Aufſätze über die Reden und Begebenheiten Jeſu, von Matthäus, Johannes und Lukas zum Grunde gelegen hätten, die aber theils mit andern ſchriftlichen und mündlichen Nachrichten, theils mit einer ältern kurzen Lebensbeſchreibung Jeſu von einem wunderſüchtigen Verfaſſer (dem Marcus), die noch überdieß von deſſen Freunden viele Zuſätze erhalten hätte, in Verbindung geſetzt worden wären. Um das Jahr 160 — 170. ſey auf einigen Concilien dieſen ſo interpolirten vier Evangelien, oder vielmehr dieſen Compilationen ein ausſchließendes Anſehen zuerkannt worden. aber ohne vorhergegangene kritiſche Unterſuchung ihrer Aechtheit, ſondern bloß wegen ihrer Uebereinſtimmung mit der damaligen hiſtoriſchen und dogmatiſchen Tradition; folglich könne nicht ihr ganzer Inhalt für apoſtoliſch angeſehen werden, obgleich die Hauptſache, die Religionslehre Jeſu, vollkommen wahr ſey.“ — Wäre dieſe Vermuthung (denn einen höhern Rang kann doch wohl dieſe Meinung nicht behaupten, da ſie durchaus keine ächt-hiſtoriſchen Data für ſich hat) gegründet, ſo würde es freilich um die unmittelbare göttliche Offenbarung ſehr bedenklich ausſehen. Es iſt auch nicht zu läugnen, daß ſich mancherley Erſcheinungen in den Evangelien aus dieſer Hypotheſe recht gut erklären laſſen; und man kann es eben ſo wenig unwahrſcheinlich finden, daß alle unſre Evangelien, bey der großen Begierde der erſten Chriſten immer mehr Neues und Wunderbares von Jeſu zu erfahren, noch vor dem Irenius mancherley Zuſätze erhalten haben. Allein eben ſo unverkennbar iſt es doch auch, daß die ganze Hypotheſe nach der Dogmatik ih-

Digitized by Google

res Urhebers gemodelt worden] ist, folglich nicht als das Product einer unbefangenen historisch-kritischen Untersuchung betrachtet werden kann. Ueberdieß aber stehen dieser Meinung noch andere sehr wichtige Gründe entgegen, welche wir hier nur kurz berühren wollen. — Wie unwahrscheinlich ist es nicht, daß zur Zeit des Irenäus unsre Evangelien ohne Rücksicht auf historische Zeugnisse bloß wegen ihrer Uebereinstimmung mit der kirchlichen Tradition angenommen worden seyn sollen, da doch so viele andere Evangelien, die auch den Namen von wichtigen Aposteln führten, verworfen wurden? Wenigstens fließt der angegebene Grund der Annahme dieser vier Evangelien sicher nicht aus den angeführten Stellen des Irenäus. Vielmehr war der Hauptgrund der Annahme die übereinstimmende Tradition, daß sie von den angeblichen Verfassern herkämen. Aber selbst der angegebene Grund — die Uebereinstimmung der Evangelien mit der kirchlichen Tradition — erweckt doch ein sehr günstiges Vorurtheil für die Aechtheit derselben. Denn sollte wohl diese kirchliche Ueberlieferung in einem so frühen christlichen Zeitalter aus lauter Lügen bestanden haben? Und warum war denn über die apokryphischen Evangelien so viel Widerspruch? Nicht wahr, weil sie nicht so viel Auctorität aus der Tradition für sich hatten? Sollten aber die ex hypothesi so sehr interpolirten Evangelien deßwegen so viel Beifall gefunden haben, weil zu Ende des ersten Jahrhunderts so viele erdichtete Wundergeschichten eingeschoben wurden: so ist zu verwundern, daß die apokryphischen Evangelien, welche noch weit reicher daran sind, nicht gleichen Rang mit unsern Evangelien erhalten haben. — Man beruft sich zwar zum Beweise der Unzuverlässigkeit unserer Evangelien auf das Zeugniß des Papias (Euseb. KG. IIII, 39.), welchem die mündlichen Erzählungen lieber gewesen seyen, als die

schriftlichen Nachrichten. Allein die Stelle sagt doch im Grunde nichts weiter, als daß die schriftlichen Nachrichten den neugierigen Mann nicht befriedigt haben, daß er gern mehr wissen wollte, und deßwegen überall herum fragte. Unzureichend waren also zwar unsre Evangelien für die Neugierde des Mannes, aber deßwegen hielt er sie nicht für unzuverlässig. Und was bedeutet denn überhaupt der leichtglaubige Anekdotensammler Papias gegen den kritischen Forscher Origenes, der diese Evangelien gewiß nicht ohne Prüfung für ächt angenommen hat? — Wie sollte man ferner nur die Stellen für ächte Stücke der Evangelisten halten können, welche die Reden und Hauptbegebenheiten des Lebens Jesu enthalten, da so oft die Reden Jesu auf das genaueste in die Wundererzählungen verflochten sind, daß man sie ohne Gewalt nicht von einander trennen kann. Eines bezieht sich auf das Andere: ist das Eine ächt, so muß das Andere auch ächt seyn; ist also z. B. eine Rede Jesu, die er bey Gelegenheit eines Wunders gehalten hat, ein ächtes Stück des Matthäus, so muß die Wundererzählung dem Matthäus ebenfalls zugehören. — Das Evangelium des Lukas kann ohnehin keine spätere Compilation seyn, denn es hängt genau mit der Apostelgeschichte, als dem zweiten Theile, zusammen: wäre aber die Apostelgeschichte spätere Compilation, so würde sie sich gewiß nicht mit der Gefangenschaft des Paulus in Rom endigen, sondern wenigstens noch dessen Märtyrertod erzählen. — Andere innere Gründe, die man gegen die Aechtheit unsrer Evangelien anführt, möchten auch keine große Beweiskraft haben. „Die Schüler Jesu konnten nicht schreiben.“ Matthäus konnte es gewiß; und verstand es Johannes nicht, so konnte er dictiren, wie Paulus so oft that. — „Die ersten Christen hatten kein Bedürfniß zu schriftlichen Nachrich-

Digitized by Google

ten von Jesu.“ — Wenn auch die Palästinischen Christen kein solches Bedürfniß gefühlt haben sollten, warum denn nicht die Auswärtigen? Die christliche Religion, als solche, gründete sich ja auf die Geschichte Jesu: diese trug am meisten, nach dem Geiste des damaligen Zeitalters, zur Ausbreitung derselben bey. — „Die Evangelien sind nicht im Geiste Jesu und der Apostel geschrieben.“ Wenn sie auch nicht im Geiste Jesu geschrieben wären, so entschiede das nicht gegen ihre Aechtheit; es bewiese nur, daß die Apostel den Geist Jesu nicht recht gefaßt hätten. Allein man vergleiche doch nur unsre Evangelien mit den apokryphischen bey Grabe und Fabricius, um den großen Unterschied des apostolischen Geistes von dem spätern christlichen Zeitgeiste zu fühlen! — „Daß die Evangelien nicht früher citirt worden sind“ beweist nur ihre, aus den damaligen Zeitumständen und aus ihrer Localbestimmung sehr begreifliche, langsame Circulation. — „Marcion's und anderer Häretiker Widerspruch“ betraf nicht sowohl ihre Aechtheit, als ihre Gültigkeit. — Daß endlich die Annahme unsrer vier Evangelien erst auf den Concilien vom J. 160 — 170. beschlossen worden sey, davon findet man keine historische Spur. Diese Concilienschlüsse hätten wohl auch nicht viel zum Vortheil dieser Evangelien ausrichten können, wenn man sie nicht schon vorher angenommen hätte. Es waren Provinzialsynoden gegen die Montanisten und über den Passahstreit. Wie hätten sich nun die Montanisten den Schlüssen der Psychiker, und der Römische Bischof den Schlüssen der Asiaten in Annehmung der vier Evangelien unterwerfen sollen? — Doch genug hievon um nicht zu weitläuftig zu werden *). —

*) Mehreres hierüber kann man noch in Stäudlin's

Inzwischen können wir diese Materie doch nicht verlassen, ohne noch auf einige andere scheinbare Einwürfe, die wir anderswo gefunden haben *), hier, obgleich mit ganz kurzen Gegenbemerkungen, Rücksicht zu nehmen. 1) „Die Tradition hat bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts nicht bloß die vier nachher ausschließlich vorgezogenen, sondern auch andre Evangelien für ächt gehalten; folglich kann man sich in der Annahme eben sowohl, wie in der Verwerfung geirrt haben." — Allein jene apokryphischen Evangelien wurden doch nicht allgemein für ächt gehalten, wie unsre Evangelien. Hier ist also ein großer Unterschied; und die verschiedenen Evangelien dürfen nicht, wenn wir auch von ihrem höchst verschiedenen innern Werthe ganz wegsehen, in eine Klasse gesetzt werden. 2) „Die Tradition verräth selbst ihre Unsicherheit durch das Schwankende der Nachrichten von der Zeit und dem Ort der Abfassung der Evangelien." — Die Unsicherheit kann ja doch nur darin zu suchen seyn, wo die Nachrichten von einander abweichen, nicht aber, wo sie übereinstimmen. Wer wird aber je in der historischen Kritik etwas, worüber nur Eine Stimme im Alterthume ist, deßwegen verwerfen, weil über gewisse Nebenumstände die Meinungen verschieden sind. Das letztere beweist hier nur, daß man über Zeit und Ort keine sichere Tradition hatte; allein daß Matthäus, Johannes, Lukas die Verfasser der ihnen zugeschriebenen Evangelien seyen, darüber hatte man sichere Tradition; und deßwegen herrschte auch darüber nur Eine Stimme. —

Beiträgen zur Philosophie und Geschichte der Religions- und Sittenlehre, B. V. finden.

*) N. Allgem. deutsche Bibliothek, B. LX. St. 1.

Digitized by Google

3) „Man führt kein eigentliches Zeugniß für die Authentie dieser Evangelien an; sondern bloß allgemeine Tradition.“ — „Ist das nicht Beweises genug, wenn für eine Sache allgemeine Uebereinstimmung bey noch so großer Verschiedenheit in andern Dingen herrscht? Setzt dieß nicht eine sichere Tradition voraus? Und was können wir aus dem ersten christlichen Zeitalter mehr verlangen, als dieß? — 4) „Die innern Gründe können über den Verfasser eines Evangeliums ebenfalls nichts entscheiden; weil viele andre Verehrer Jesu eben das wissen und schreiben konnten.“ Wohl wahr; aber vieles, was Jesus mit seinen Schülern besonders geredet hatte, z. B. bey der Osterlammsmahlzeit, doch nur von bloßem Hörensagen. Allein wer hat denn je behauptet, daß Johannes der Verfasser seines Evangeliums deßwegen sey, weil er es schreiben konnte? Und zum Gegenbeweise, daß er der Verfasser nicht sey, soll es doch wohl nicht dienen, daß andre Verehrer Jesu eben das wissen und schreiben konnten? Der Verfasser dieses Aufsatzes befürchtet wenigstens nicht, daß man ihm denselben aus dem Grunde einst streitig machen werde, weil andre würdige Gottesgelehrten diesen Aufsatz eben so gut, und wohl weit besser, als er, hätten liefern können. — 5) „Kann man gleich nicht bestimmt angeben, welchen andern Ursprung diese Evangelien sonst gehabt haben, so verschlägt das nichts; denn das kann man auch nicht vom Apostolischen Symbolum, das doch offenbar nicht von den Aposteln ist.“ — So unbekannt ist doch wohl nicht der Ursprung des Apostolischen Symbolums: man weiß sowohl, woraus es entstanden ist, als auch, wie man darauf gekommen ist, dieses Symbolum den Aposteln zuzuschreiben. Allein man weiß auch gewiß, daß es nicht von den Aposteln ist, aus eben den Gründen,

Digitized by Google

aus welchen man den Matthäus, Marcus, Lucas u Johannes wirklich für die Verfasser der vier Evangeli hält. Wäre es aber einmal aus unläugbaren Gründ entschieden, daß diese nicht die Verfasser der Eva gelien wären, alsdann verschlüge es freilich nichts, wir ihren wahren Ursprung bestimmt angeben kön ten, oder nicht. — Nimmt man alles dieß zusammen so möchte auch durch alle diese, allerdings scheinbare und sehr scharfsinnig ausgeführten Gründe einiger neue rer Theologen die Aechtheit der vier Evangelien nich sehr erschüttert worden seyn. —

Aber freilich wäre noch eine andere Frage, ob di zwar ächten Evangelien nicht schon zu Ende des erste und zu Anfange des zweyten Jahrhunderts durch Zu sätze und Einschiebsel sehr verfälscht worden seyen. Partielle Interpolationen können wohl nicht geläugne werden; die Kritik hat deren mehrere entdeckt. Und si wie nach der Sammlung des Evangelium und de Apostolus Interpolationen gewagt wurden, die jetz durch kritische Vergleichung der Handschriften, Ueberse tzungen und Kirchenväter entdeckt werden: so können ga wohl, vor allem Anfange unsrer kritischen Hülfsmittel schon in den frühesten Zeiten des Christenthums man cherley Geschichten eingeschoben worden seyn, welche jetz nur durch Hülfe der höhern Kritik, oder vielleicht ga nicht mehr, entdeckt werden können. Sehr frühe müß ten aber diese Zusätze gemacht worden seyn, vielleicht schon in den ersten Abschriften der Evangelien, weil es sonst unbegreiflich wäre, wie sie in alle folgenden Ab schriften hätten kommen können, so daß man keine Spur von solchen großen Verschiedenheiten, selbst in den älte sten Versionen und Kirchenvätern, findet, die doch schon in die Mitte des zweiten Jahrhunderts fallen; da man doch so manche Spur späterer Zusätze andrer Art ent-

Digitized by Google

deckt hat. — Es käme nur auf ihren muthmaßlichen Umfang und auf ihre Folgen für die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte im Ganzen genommen an. Sehr zahlreich scheinen doch diese Zusätze und Nachträge (wenn man dergleichen in der ältesten Periode des Christenthums annimmt) nicht gewesen zu seyn; am wenigsten können alle Wundererzählungen in den Evangelien zu diesen Interpolationen gerechnet werden; theils weil doch durch alle Evangelien Ein Geist herrscht, der sehr verschieden ist von dem Geiste der apokryphischen Evangelien, aus welchen man die spielende und kleinliche Denkart des nachapostolischen Zeitalters mit Bedauern kennen lernet, von dem man aber höchstens nur einige wenigen Spuren in unsern Evangelien entdecken möchte; theils weil die Begebenheiten, besonders die Wundergeschichten oft sehr genau mit den Reden Jesu selbst zusammenhangen, welche also auch erdichtet seyn müßten, wenn jene untergeschoben wären. Es würde auch oft aller Zusammenhang zerrissen, sobald man eine oder die andre Begebenheit wegnehmen wollte. Folglich kann nicht wohl der Verdacht einer Interpolation auf die größern Abschnitte der Evangelien fallen, weil sonst die Mittelglieder fehlten, die das Vorhergehende mit dem Folgenden verbinden. Wenn also doch die Evangelien frühe Zusätze erhalten haben sollen, so müssen diese bloß aus kleinen Einschiebseln einzelner kleiner Umstände, wie man sie vielleicht aus der Tradition erfahren hatte, oder aus unbedeutenden kleinen Anhängen u. d. m. bestanden haben, wodurch aber das Ganze unverändert und unentstellt geblieben ist. — Zusätze dieser Art kann sich selbst der Supernaturalist gefallen lassen, weil dadurch sein Gesichtspunkt der evangelischen Geschichte durchaus nicht verändert wird; er hält sich an die großen wunderbaren Begebenheiten, die

oft mit den Reden Jesu in der genauesten Verbindung stehen. Er hält ja nicht deßwegen das Christenthum für eine unmittelbare Offenbarung, weil Christus gerade so und so viel Wunder gethan hat, sondern weil er überhaupt Wunder, und zwar wahre Wunder verrichtet hat. — Noch weniger wird durch die Verwerfung solcher kleinen, unbedeutenden Einschiebsel in den Evangelien der Glaube an eine mittelbare göttliche Offenbarung erschüttert, der sich ohnehin nur auf die großen und außerordentlichen Anstalten der Vorsehung im Allgemeinen zur festen Begründung und Ausbreitung der Lehre Jesu stützet, und dem es daher sehr gleichgültig seyn kann, ob ein Dutzend kleiner Wundererzählungen ächt oder aus alten Sagen erst in der Folge eingeschoben worden sind. Es ist ihm genug, daß er überall im Ganzen des Lebens Jesu die für die Begründung des Christenthums außerordentlich wirksame Gotteskraft deutlich wahrnimmt, und daraus die feste und beruhigende Ueberzeugung schöpft, daß die Lehre Jesu Gotteswerk sey. —

Hiemit schließe ich meine kurze räsonnirte Darstellung der Gründe des Nichtglaubens an eine unmittelbare göttliche Offenbarung. Ich befürchte nicht den Vorwurf, meine Leser bloß in einem Kreise herumgeführt zu haben, ohne sie zu einem fixen Punkte zu bringen. Mit Fleiß vermied ich den Schein, eine gewisse Ansicht, die ich für die bessere und wahrscheinlichere halte, geltend machen zu wollen: ich wollte durch die eingestreuten Reflexionen das eigne Urtheil meiner Leser nur leiten, aber nicht demselben anmaßend vorgreifen. Die Hauptsache des Aufsatzes war ohnehin nur, die Gründe des neuern Unglaubens an eine unmittelbare Offenbarung vorzulegen, um sich das auffallende Phänomen unsers Zeitalters desto leichter erklären

Digitized by Google

zu können; da es von orthodoxer Seite leider nur zu gewöhnlich ist, diesen Unglauben einer bloßen Neuerungssucht und vorsätzlichen Verblendung zuzuschreiben. Was ich zur kritischen Würdigung der beiderseitigen Gründe noch beigefügt habe, ist ohnehin eine bloße Zugabe, theils um die Trockenheit einer bloßen Relation und den Verdacht einer absichtlichen Verbreitung dieser rationalistischen Grundsätze zu vermeiden; theils aber auch um die Einseitigkeit des Urtheils, die jetzt an der Tagesordnung zu seyn scheint, von meiner Seite zu verhüten, und auch ungeübte Leser in den Stand zu setzen, selbst über die Lage des Streites unbefangen zu urtheilen, da sie nun die Gründe und Gegengründe von beiden Seiten in der Kürze beisammen haben. — Der Leser urtheile also selbst, auf welcher Seite die Wahrheit liegen möge, ob auf einer der beiden äußersten des bloßen Rationalismus, oder des strengen Supernaturalismus, oder in der Mitte, worin sich der Glaube an eine zwar nähere, aber doch mittelbare göttliche Offenbarung hält. Vielleicht veranlaßt dieser Aufsatz gründlichere Untersuchungen von rationalistischer oder von supernaturalistischer Seite, welche zu festeren Resultaten führen; worüber ich mich herzlich freuen werde. Ich konnte hier nur meiner individuellen, obgleich aus vielseitiger Untersuchung hervorgegangenen Ansicht dieser verwickelten Materie folgen, werde sie aber nach gründlicher Belehrung willig wieder aufgeben und mit einer bessern vertauschen. — So viel aber weiß ich gewiß, daß ich nie ein bloßer Rationalist werde. Dafür bürgt mir meine innigste Verehrung Jesu und seiner Lehre, so wie mein Studium der christlichen Religionsgeschichte, die mir laut zuruft: Hier ist Gotteswerk. — .

Digitized by Google

XLI.

Ueber das Christenthum.

Ein Nachtrag zu dem Aufsatze eines Ungenannten im Journal für auserlesene theol. Literatur 1805, Bd. I. St. 3.

Der Herr Verfasser des oben erwähnten Aufsatzes unterscheidet mit Mehreren bei dem Christenthume den Geschichtsglauben und den Vernunftglauben. Der erste sey manchen Zweifeln unterworfen, der letzte nicht; doch müße man christlichen Urkunden ihren eigenthümlichen Sinn lassen, so gut als dem Koran, und nicht den Vernunftglauben in die Bibel hineintragen; sonst verlöre das Christenthum seinen eignen Character; übrigens müße man jedem seinen positiven Glauben lassen und diesen nicht verächtlich behandeln; die christlichen Urkunden seyen einmal im Besitze, die Quellen des Religionsglaubens so vieler Menschen zu seyn; so müßten sie es auch bleiben; nur wenn die moralische Religion

Digitized by Google

durch Mißverstehen derselben beeinträchtigt werde, so müße man — nicht dem Christenthume — sondern diesen Mißverständnissen widersprechen, und dadurch das Christenthum selbst gegen alle falsche Auslegungen in Schutz nehmen. —

Das sind wohl die Hauptgedanken dieses Aufsatzes, die zwar an sich alle wahr sind, aber doch auch zum Indifferentismus gegen die christliche Religion führen könnten. Sollen sie dieß nicht; sollen die christlichen Urkunden kein bloßes Vehikel des Vernunftglaubens für das Volk, sondern selbst sicheres Prinzip eines vernünftigen Glaubens seyn, und ihre Achtung auch bei Denkern behaupten: so müßen die Sätze nothwendig näher bestimmt, und noch andere Ansichten der christlichen Urkunden geöffnet werden. Dieß ist eben das Fehlerhafte so vieler neuer theologischen Schriften, daß das Christenthum, so sehr man auch mit Achtung davon spricht, doch dadurch mehr schwankend, als befestigt wird. In der That muß ein ganz neues theologisches System aufgeführt werden, wenn unsre christliche Theologie in keinen bloßen Rationalismus übergehen, sondern auch als christliche Theologie Consistenz und Consequenz erhalten soll. Der Verfasser wird daher einen großen Theil seines noch übrigen Lebens diesem Geschäfte widmen. Hier mögen nur einige leitende Ideen theils zu künftigen Untersuchungen, theils zu näherer Bestimmung des obigen kurzen Aufsatzes stehen.

Es ist wohl sehr wahr, daß man dem Volke seinen Glauben an das positive Christenthum lassen muß, und ihm nicht den Rationalismus aufdringen darf, ohne ihm entweder seine religiöse Ruhe oder gar seine Tugend zu rauben. — Allein was gewinnt die Wahrheit des positiven Christenthums durch diese

Digitized by Google

Vorsichtigkeitsregel? Oder soll diese Wahrheit von dem denkenden Theologen aufgegeben und der Glaube an christliche Offenbarung bloß dem Volke zu seiner Ruhe überlassen werden? Soll vielleicht der denkende christliche Religionslehrer die christlichen Religionsurkunden nur als Vehikel des Rationalismus zu betrachten aus Schonung des Volksglaubens genöthigt seyn, ohne ihnen einen eignen Werth und eine eigne Autorität zuzugestehen? Ist das positive Christenthum wirklich bei allen denkenden Theologen so tief gesunken? Ist die christliche Offenbarung wirklich ohne alle Rettung schon so verloren, daß man es nur dem Volke zu überlassen genöthiget ist? Sind die Argumente gegen die christliche Offenbarung wirklich so evident, daß man sie, ohne sich bei Denkern zu compromittiren, ganz aufgeben muß? — Der Vernunftglaube ist freilich das Gemeinschaftliche aller Parteyen, und dieß bleibt, wenn auch aller Geschichtsglaube an das Christenthum, wie an alle andern positiven Religionen grundlos seyn sollte. Aber ist denn dieser christliche Geschichtsglaube wirklich so grundlos? und in welcher Ausdehnung? Ganz, oder nur zum Theil? Und ist der Vernunftglaube schon deßwegen der alleinwahre, weil er das Gemeinschaftliche aller Religionen enthält? Gibt es also gar keinen sichern Glaubensgrund für eine positive Religion mehr? Muß diese schon deßwegen unvernünftig seyn, weil sie positiv ist? Seit wann ist die Identität des Positiven und der Vernunft so erwiesen, daß man jede Nicht-Vernunftreligion als solche für eine unvernünftige halten müßte? — Diese Fragen scheinen doch allerdings in unsern Tagen Beherzigung zu verdienen, ehe man über die positive Christus-Religion abspricht, und nur aus Mitleid ihre Verehrer schonend behandeln will. — Die christlichen Religionslehrer würden doch in der That eine sonder-

Digitized by Google

bare Figur spielen — und spielen müßen, wenn es schon so weit mit der positiven Christusreligion evident gekommen wäre. Ich würde mich schämen müssen, Lehrer einer solchen Religion zu seyn, die ohne allen eignen innern Gehalt und ohne alles eigne Ansehen nur als Vehikel des Vernunftglaubens noch für das Volk brauchbar seyn könnte. Und es wäre nicht zu verwundern, wenn jeder, der nur einiges Ehrgefühl hat, mit dem Studium der Theologie nichts mehr zu schaffen haben wollte, und das Amt, eine solche alles eignen Ansehens beraubte Religion zu lehren, nur Dummköpfen oder feilen und eigennützigen Sclavenseelen überließe, die um des lieben Brodes willen alles sagten und lehrten, was man nur von ihnen verlangte, und eben so bereit wären, über den Koran, als über die Bibel zu predigen. — Aber nein! so weit ist es, nach meiner vollen Ueberzeugung, gewiß noch nicht gekommen. Ich bin fest überzeugt, durch die Vernunft selbst die christliche Religion als eine göttliche Offenbarung begründen zu können, die durch sich göttliches Ansehen hat, und als solche, mit der Vernunft auf das genaueste harmonirt. Man unterscheide nur unmittelbare und mittelbare göttliche Offenbarung, wesentlichen und ausserwesentlichen Inhalt der christlichen Religionsurkunden, und bestimme nur erst durch unläugbare Grundsätze der praktischen Vernunft, was wirklich Gegenstand einer Offenbarung seyn könne? was nicht? — So kann gewiß ein festes System der christlichen Religion aufgeführt werden, das mit der Vernunft auf das genaueste harmonirt, folglich auch darauf in allen Puncten reducirt werden kann, wenn es gleich als System einer positiven Religion nicht daraus, sondern aus den christlichen Urkunden wirklich deducirt wird! — Es scheint hohe Zeit zu seyn, zu entscheiden, ob die Theologie, als solche, sich noch halten

laſſe, oder ob ſie ſich bei jedem Denkenden nothwendig in Rationalismus auflöſen müße? Denn in der bisherigen elenden Geſtalt, wo ſie entweder als Orthodoxie verſpottet wurde, oder als Heterodoxie inconſequent erſchien, oder doch auf alle Fälle aus membris male disiectis beſtand, kann ſie nicht länger bleiben.

XLII.

Iſt es erlaubt, in der Bibel, und ſogar im N. T. Mythen anzunehmen?

Wie kam es, könnte man fragen, daß man erſt in neuern Zeiten Mythen in der Bibel fand? Die Bibel iſt doch in frühern Zeiten weit ſorgfältiger ſtudirt worden, als jetzt. Macht nicht gerade dieſe Bemerkung die neuere mythiſche Auslegungsmethode überhaupt ſehr verdächtig? Und wenn es auch im Alten Teſtamente Mythen geben ſollte, iſt es nicht zu verwegen, oder doch wenigſtens ſprachwidrig, Mythen im N. T. anzunehmen? Dieſe beiden Fragen zu beantworten, möchte aus mehr als einem Grunde nicht überflüſſig ſeyn.

Digitized by Google

Die erste Frage ist leicht zu beantworten, — genaueres Studium der Natur und besonders des Menschen, und würdigere Ansicht Gottes und seiner Eigenschaften verbreiteten richtigere Begriffe in dem ganzen Gebiete der Religion; und diese erlaubten nicht mehr an den Buchstaben der Bibel zu glauben. Diesen Buchstaben der Bibel haben wohl die ältern Theologen und Philologen sorgfältiger studirt, als die neuern; aber in den Geist der Bibel ist erst das neuere, durch die Fackel der Philosophie erleuchtete Zeitalter eingedrungen. Und so konnte man unmöglich mehr das, was mit der Weisheit und Heiligkeit Gottes, mit der physischen und moralischen Natur des Menschen und mit den Naturgesetzen der Körperwelt in offenbarem Widerspruche steht, in der Bibel für die Wahrheit halten. Entweder mußte man also alles als Fabel verwerfen, oder den mythischen Gesichtspunkt annehmen. Das Erstere thaten die Deisten, das Letztere versuchten die neuern Exegeten, und zwar unläugbar zur Rettung der Ehre der Bibel, da sie nur zu deutlich einsahen, daß man durch längeres Festhalten des Buchstabens der Bibel sich und die Bibel nur lächerlich mache. Dazu kam, daß man theils durch so viele Beobachtungen über den Inhalt der Bibel sich genöthiget sah, den strengen Begriff von Theopneustie fallen zu lassen, theils durch ein gründliches Studium der classischen Literatur eine auffallende Aehnlichkeit zwischen der Erzählungsart der alten griechischen und römischen Welt und der historischen Methode in den alten hebräischen Urkunden deutlich bemerkte, und daher sich berechtigt glaubte, die Erklärungsart jener auf diese überzutragen. — Bessere und genauere Natur- und Religionsphilosophie und gründlicheres Studium der historischen Urkunden andrer alten Völker und der classischen Literatur überhaupt, verbunden mit Achtung ge-

gen die christlichen Religionsurkunden, d
man nicht ganz fallen lassen, sondern nur, zur Erh
tung ihres verdienten Ansehens, aus der Analogie d
Geistes der alten Welt, besser erklären woll
waren also einzig und allein die Quelle d
mythischen Behandlungsart der Bibel. –
Durch diese Bemerkungen ist wohl die mythische Erk
rungsmethode der Bibel hinlänglich gerechtfertigt. A
muß man sich vor aller Willkührlichkeit bei dies
Methode sorgfältig hüten; daß man theils nichts f
einen Mythus ausgiebt, was keiner ist, theils, beso
ders bei historischen Mythen, nichts zum Mythische
rechnet, was wirkliche Geschichte ist, aber auch nic
zu viel natürlich zu erklären sucht, was offenbar n
zur mythischen Einkleidung gehört. Sehr lobenswer
ist daher die Methode des Hrn. Prof. Bauer *), da
er bei jedem aufgenommenen Mythen erstlich zeigt,
warum eine Erzählung für einen Mythus zu halte
sey, und dann erst untersucht, wie wohl die mythisc
erzählte Sache natürlich zu erklären sey. Durch d
erste Operation wird das Mythische einer Erzählung
gesichert, und durch die zweite das wahrscheinliche
reine Factum gewonnen. So wird aller Willkühr
in der Erklärung der Bibel möglichst vorgebeugt. Und
gerade durch die mythische Ansicht kann man den so zur
Mode gewordenen gekünstelten natürlichen oder vielmehr
unnatürlichen Erklärungen der Bibel ausweichen. Bei
den sogenannten natürlichen Erklärungen will man ge-
wöhnlich die ganze Erzählung natürlich erklären, und
weil dieß nur selten gelingen kann, so erlaubt man sich
die gewaltsamsten exegetischen Operationen, wodurch wirk-

*) Vgl. dessen hebräische Mythologie des alten und neuen Testaments u. s. w. 1802. bei Weygand in Leipzig. 2 Bde.

ich die neuere Exegese bei jedem verständigen und unbefangenen Laien in sehr üblen Ruf kommen mußte. Aber bei dem mythischen Gesichtspunkte braucht man nicht alles natürlich zu erklären; sondern das Meiste gehört oft bloß zur mythischen Darstellung, und das reine Factum ist nicht selten ganz klein, weil es erst in der Folge so wunderbar ausgemalt wurde. Nach der bisher beliebten natürlichen Erklärungsart der Bibel hingegen wurde so vieles als geschehen angenommen, was gar nicht geschehen war, oft gar nicht geschehen seyn konnte, und wurde überdieß so gekünstelt aus der morgenländischen Erzählung herausgesponnen, daß selbst das reine Faktum darüber verdächtig wurde. Ueberdieß wurde auch mancher philosophische Mythe als historisch behandelt; und so nahm man ebenfalls Thatsachen an, die niemals existirt haben. Allem diesem exegetischen Unfuge wird nun durch eine genaue mythische Behandlungsart, wie Hr. Prof Bauer sie in seiner biblischen Mythologie einleitet, glücklich begegnet. Man vergleiche nur zum Beweise die mythische Bearbeitung der Wunder Mosis, Th. I. S. 278. ff. und Th. II. S. 30. ff., die so oft mißhandelte Geschichte Simsons, wo zugleich sehr gut gezeigt wird, daß alle bisherigen natürlichen Erklärungen dieser Geschichte sehr unnatürlich gewesen seyen, und daß nur der mythische Gesichtspunkt haltbar sey. Auch die Parallele ähnlicher griechischer und römischer Mythen, die Herr Prof. B. überall anstellt, dient nicht wenig zur Aufhellung und Bestättigung des mythischen Gesichtspunktes. —

Schwerer und bedenklicher scheint die zweite Frage: ob man auch im N. T. Mythen annehmen dürfe? — Zwar könnte eine auch noch so kurze Beantwortung dieser Frage hier sehr überflüssig scheinen, da diese nicht nur von dem Hrn. Prof. Bauer

in seiner biblischen Mythologie Th. I. S. 29. f. sch
gut erörtert worden, sondern da auch wir schon im 7te
Bande des neuest. theol. Journals S. 396. ff. einen
Aufsatz über die mythische Behandlungsart der
christlichen Urgeschichte eingerückt haben, der
wohl selbst zu dem Bauerischen Werke, besonders über
die Mythologie des N. T., die nächste Veranlassung
gegeben zu haben scheint. Da aber, zu unserer großen
Verwunderung, in verschiedenen Recensionen dieses Bau-
rischen Werkes mancherlei Einwendungen und Bedenklich-
keiten gegen die Annahme des mythischen Gesichtspunk-
tes im Neuen Testamente gemacht worden sind: so
möchte es gar nicht überflüssig seyn, darauf Rücksicht
zu nehmen, und sie zu unsrer eignen Vertheidigung (da
wir wohl die erste Veranlassung dazu gegeben haben)
möglichst zu beseitigen. — Die Einwendungen lassen
sich aber auf zwei Punkte zurückführen: 1) die Benen-
nung sey unpassend, und 2) sie befremde und er-
rege ohne Noth Aufsehen. —

Der erste Einwurf beruhet auf folgenden Punk-
ten. „Wenn man von Mythen des Neuen Tstt. spre-
che, so entferne man sich dadurch von dem gewöhnli-
chen Sprachgebrauche des Worts Mythus, nach wel-
chem man darunter solche geschichtähnliche Darstellungen
übersinnlicher Gegenstände und solche wunderbare Erzäh-
lungen zu verstehen pflege, die aus alten Zeiten
herstammen, wo es noch keine schriftlich aufgezeichnete
Geschichte gab, und wo noch die Thatsachen bloß durch
die mündliche Sage fortgepflanzt wurden. Ohne Fest-
haltung dieses Characters werde der Begriff eines My-
thus gar zu willkührlich gefaßt, und man müßte alsdann
noch tiefer hinab in der Geschichte Mythen annehmen."
Allein so scheinbar dieses Argument lautet, so wenig
überzeugt es uns von der Untauglichkeit des Ausdrucks

Digitized by Google

Mythus und der mythischen Behandlungsart bei gewissen Erzählungen des N. T. — Ganz abgesehen von der Unrichtigkeit des angenommenen Begriffs, daß Mythen sich bloß auf übersinnliche Gegenstände beziehen sollen, muß man zwar zugeben, daß Mythen aus alten Zeiten herstammen müssen, und nur solche Gegenstände betreffen können, worüber es keine schriftlich aufgezeichnete Geschichte, sondern nur mündlich fortgepflanzte Sagen gab. Allein gerade dieß gilt auch von den Erzählungen des N. T., die man in neuern Zeiten mythisch behandelt. Warum sollte man sie also nicht Mythen nennen dürfen, da doch der Begriff eines Mythen ganz auf sie paßt? — Daß aber dieß wirklich bei manchen Erzählungen des N. T. der Fall sey, hat schon Hr. Prof. Bauer (Th. I. S. 30.) ff.) gezeigt: und wir dürfen hier nur auf einige Umstände aufmerksam machen. — Alte Welt, alte Zeiten ist freilich ein sehr relativer Begriff, und gegen die Mosaische Religion ist allerdings die christliche jung. Allein ohne Widerrede wird man doch auch die Urgeschichte einer 2000jährigen positiven Religion und ihres Stifters zu den alten Zeiten rechnen dürfen. Damals gab es zwar eine schriftlich aufgezeichnete Geschichte, aber doch nicht von Jesu, besonders von seinen ersten Lebens-Umständen, seiner Geburt und seinen Jugendjahren, sondern davon gab es nur mündlich fortgepflanzte Sagen, und da diese natürlich ins Wunderbare gemalt wurden, eigentliche Mythen, die mit mancherley jüdischen Ideen des Zeitalters versetzt wurden. Ueber Manches hatte man gar keine Tradition; man muthmaßte also bloß; man machte desto mehr Schlüsse, je weniger man Geschichte hatte; und diese historischen Conjecturen und Räsonnements in jüdisch-christlichem Geschmacke nahmen, wie alle philosophirenden Mythen, die Gestalt und den Charakter einer Geschichte an.

Digitized by Google

So entstand eine neue, philosophirende Art v Mythen über die christliche Urgeschichte, indeß jene mün lich fortgepflanzten und durch den Zeitgeist vergröß ten und ins Wunderbare übergehenden Sagen histo sche Mythen wurden. Beide Arten von Mythen zeic nen sich nicht bloß durch Wundererzählungen aus, (den das haben sie mit andern Geschichten des N. T., d uns von Augenzeugen erzählt werden, gemein) sonde hauptsächlich durch unverkennbare Spuren jüdischer Ideen und Vorurtheile, folglich durch absolute factische Un richtigkeit. *) — Man vergleiche in dieser Absic nur die von Hrn. Prof. Bauer als Mythen aufgestell ten Erzählungen des N. T., und man wird überall den mythischen Charakter darin deutlich wahrnehmen; wenn nicht allenfalls die Dogmatik den wahren Gesichtspunkt schon verrückt hat. Nur fällt es etwas schwerer, die philosophischen Mythen von den historischen überall rich tig zu unterscheiden. Doch fehlt es auch da nicht an ziemlich zuverlässigen Kriterien. **) Der Begriff eines Mythus trifft also bey mehrern Erzählungen des N. T. über die christliche Urgeschichte ein; warum sollte man also diese nicht Mythen nennen dürfen? Wo der Begriff ist, da muß auch die Sache seyn. —

Allein, sagt man — und dieß ist der zweite Einwurf — der Ausdruck Mythe, von Erzählungen des N. T. gebraucht, befremdet, und macht ohne Noth Aufsehen. — Man meint, „der Ausdruck klinge verdächtig, ohne daß doch durch diesen Namen in die Sache selbst mehr Licht gebracht würde, als durch die Bemühungen des exegetischen, historischen und psy-

*) Neuest. theol. Journ. B. VII. S. 397.
**) Neuest. theol. Journ. B. VII. S. 399. ff.

Digitized by Google

chologiſchen Forſchers ohne dieſen Namen. Man ſichere ſich wenigſtens einen leichtern Eingang, wenn man ſolche Ausdrücke vermeide, wodurch die Achtung gegen die Bibel verlieren könnte, u. ſ. w. — Solche Einwürfe hätten wir in der That in unſern Tagen nicht mehr erwartet. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß im Volks-Unterrichte nicht nur der ohnehin unverſtändliche Ausdruck nicht gebraucht, ſondern auch die dadurch bezeichnete Sache ſelbſt mit Stillſchweigen übergangen wird. Hier würde offenbar die Achtung gegen die Bibel verlieren, wenn ſolche Ideen unvorſichtig unter dem Volke verbreitet würden, weil das Volk nicht gehörig unterſcheiden kann und durch ſolche falſch aufgefaßte Vorſtellungen von einigen auſſerweſentlichen Beſtandtheilen der Bibel leicht verleitet werden könnte, die ganze Bibel für ein altes Fabelbuch zu halten. Aber den gebildeten Zeitgenoſſen ſollte man doch in der That mehr Verſtand zutrauen, als daß ſie an einem paſſenden Ausdrucke, der die Sache bei ihrem rechten Namen nennt, Anſtoß nehmen ſollten. Was hilft denn da das Heimlichthun? Man verderbt dadurch mehr; der denkende Leſer argwöhnt dann noch weit mehr, als der geheimnißvolle Schriftſteller wirklich in Petto behält. Ueberdieß wird durch den mythiſchen Geſichtspunkt mancher unnatürlich geſchraubten, ſogenannten natürlichen Erklärungsart glücklich vorgebeugt. Dem ſtrengen Supernaturaliſten und Offenbarungsgläubigen wird freilich dieſe Benennung anſtößig ſeyn; aber auch die ganze mythiſche Behandlungsart der Bibel, man mag ihr einen Namen geben, welchen man will, und die neue Anſicht der Bibel noch ſo behutſam einhüllen. Hat man aber ſchon über die Bedingungen einer göttlichen Offenbarung unbefangen nachgedacht und Offenbarung und Offenbarungsurkunde unterſcheiden gelernt, ſo wird we-

Digitized by Google

auch der Verdacht des Synkretismus bey dem wohl u
terrichteten theologischen Publikum in unsern Tagen k
deuten mag: so ist er doch um des ununterrichte
Publikums willen, das sich oft wunderliche Vorstel
gen von solchen zuversichtlich ausgesprochenen Besch
digungen macht, und wegen des großen Haufens d
Studierenden, die oft um so mehr bey einem solch
Namen staunen, je weniger sie von der Sache sel
verstehen, nichts weniger als gleichgültig. Die Nac
beterey ist bey dem großen Haufen an der Tagesor
nung. Um so nöthiger möchte also eine nähere B
leuchtung des dem Hrn. CR. Ammon und andern neue
Theologen schuldgegebenen Synkretismus seyn. —

Es bedarf wohl keines Beweises, daß Synk
tismus bey einem solchen Vorwurfe weder in seine
ursprünglichen Bedeutung, wornach συγκρητίζειν sich au
die Vereinigung zweyer streitender und vorher feindse
ger Parteien gegen eine dritte bezieht, genommen wer
de, noch auch in Calovischem Sinne, da wohl Ne
mand diese Theologen, die sich vorzüglich ihrer prote
stantischen Rechte in freier Untersuchung der Wahrhei
bedienen, im Verdacht hat, daß sie den Katholicis
mus begünstigten, und katholische und protestantische
Lehrsätze mit einander vermengen wollten. Also müßte
man Synkretismus wohl in weiterem Sinne nehmen für
Religionsmengerey jeder Art. Worin soll also
wohl der Synkretismus des Ammonischen Lehrbuchs
und der neuern kritischen dogmatischen Lehrart über
haupt bestehen? — In der Vermengung des kirch
lichen Systems mit neuern Ansichten der christlichen
Theologie? — Dieß widerlegt der Augenschein; denn
das Ammonische Lehrbuch trägt die Kirchenlehre ganz
rein in einzeln Syhen vor (und nur hie und da fehlt
noch eine nähere Bestimmung, welche leicht ergänzt wer

den kann), und hebt noch überdieß die Hauptsätze des Systems durch den Druck hervor. Alsdann folgt erst in einem besondern Sphen und unter einer eignen Aufschrift die Kritik des kirchlichen Dogma. — Oder soll der Synkretismus darin bestehen, daß man nicht bloß die Kirchenlehre liefert mit ihren Gründen und in ihrer Consequenz, sondern auch andre neuere Ansichten, und zugleich die verschiedenen Meinungen prüft? — Ein solches Verfahren verdient vielmehr Dank; denn es giebt Stoff zum Denken, zeigt den Gegenstand von mehrern Seiten, übt den Scharfsinn, interessirt für Untersuchung der Wahrheit, verwahrt vor Indifferentismus, befestigt durch Unterscheidung des Wesentlichen und Außerwesentlichen in der Religion den Glauben an Jesum, welcher sonst durch Vermengung unhaltbarer Meinungen mit wesentlichen Religionswahrheiten bey dem herrschenden Leichtsinn und dem modischen Absprechen, in welchen Fehler besonders die studierende Jugend sehr leicht fällt, die sich doch auf Akademieen zu einem künftigen christlichen Lehramte vorbereiten soll, gewaltig erschüttert werden könnte. — Man kann zwar nicht in Abrede seyn, daß eine rein kirchliche Dogmatik auf Universitäten sehr nützlich sey, theils für solche, welche vorher noch gar keinen rechten Begriff vom kirchlichen System hatten, theils auch um das Kirchensystem in seinem Zusammenhange und in seiner strengen Consequenz rein, ohne alle kritische Zwischenbemerkung, darzulegen. Man ist alsdann weit besser im Stande, das Ganze im Zusammenhange zu überschauen und zu prüfen, als wenn das Kirchensystem bey jeder Materie durch eingeschaltete Kritik wieder unterbrochen wird. Und noch größeres Bedürfniß möchte eine solche rein Lutherische Dogmatik zu einer Zeit gewesen seyn, wo aufklärende Theologen in der Dogmatik bloß ihre eignen Ideen und Ansichten vortrugen, ohne das kirchliche System darzu-

Digitized by Google

legen, oder wohl gar ihr eignes Religionssystem in orthodoxen Formeln einhüllten. Das ist Synkretism und zwar von sehr schädlicher Art; denn nun wuß die jungen Theologen gar nicht, was Kirchenlehre i oder hielten gar die angehörte eklektische Theologie Kirchenlehre, und machten demnach sowohl im Exam als in ihrer Amtsführung Fehler über Fehler. Un solchen Umständen war es auf Akademieen sehr heilsa auch eine rein kirchliche Dogmatik hören zu könn Nur hatte man Grund zu befürchten, daß neben ein freiern und eklektischen Vortrag der Dogmatik ein solch orthodoxes dogmatisches Collegium nicht leicht zu Sta de kommen möchte. Allein darin täuschte man sich schon die Neuheit der Erscheinung zog an; noch mehr aber wirkte der Umstand, daß die neueste Philosophi und Poesie sich orthodoxe Formeln aneignete, obgleich in einem ganz fremden Sinne, wenigstens die poetisch Religion, der man in neuern Zeiten zu huldigen an fieng, sich leichter mit der alten Kirchensprache vereinig te, als mit der neuern Verstandestheologie, gegen we che sie sogar, wie gegen alle Aufklärer, gewaltig ei ferte. Kurz die Sache gieng. Allein warum sollt nicht auch neben einer solchen rein kirchlichen Dogmatik eine kritische bestehen können, die doch in unsern Ta gen so großes Bedürfniß ist? Warum soll denn wieder die letztere, welche nicht weniger den kirchlichen Lehrbe griff in einzelnen §§phen rein liefert, durch den Ver dacht des Synkretismus herabgewürdigt werden, da vielmehr die erstere in mehr als einer Rücksicht diesen Vorwurf weit eher verdienen möchte, wie noch im Fol genden gezeigt werden soll! —

Oder soll der Synkretismus einer Dogmatik darin bestehen, daß der Lehrer in seiner eignen Ansicht keiner Partey folgt, sondern überall selbst denkt und

elbſt urtheilt; überall zwar auf die Stimme der Vernunft achtet, aber zu keiner neuen philoſophiſchen Schule ſich ausſchließend bekennt? Dieß iſt ja ächt proteſtantiſch; und wenn alſo Synkretismus ſo viel ſeyn ſoll als Eklekticismus, ſo iſt er ſogar ſehr rühmlich; denn er iſt ein Beweis von eignem ruhigen Denken und Nachforſchen, ſowohl in der Theologie als in der Philoſophie. Die philoſophiſchen Schulen, dieſe gewaltigen Despoten in dem Reiche der Wahrheit, müſſen freilich mit einer ſolchen Dogmatik höchſt unzufrieden ſeyn; denn ſie verlangen unbedingte Unterwerfung unter ihre allein ſeligmachende Schulphiloſophie und halten jede andre Art zu philoſophiren für bloße Pfuſcherey. Sie behaupten daher (wie ſchon Kant und Fichte laut geſagt haben): der Theologe habe ſich bloß um die poſitive Kirchenlehre zu bekümmern, nicht aber um Wahrheit und Religionsphiloſophie. — Philoſophirende Theologen ſtehen alſo der Alleinherrſchaft einer ſolchen Schulphiloſophie im Wege; und ſind es zugleich moderate Theologen, ſo wollen ſie nicht den ganzen poſitiven Charakter des Chriſtenthums verwiſchen laſſen, noch zugeben, daß Bibel und Chriſtenthum bloßes Vehikel zur Introduktion der Vernunftreligion ſeyn ſolle. Und ſo ſind ſie nothwendig in ſtetem Kampfe mit der Schulphiloſophie begriffen, welche allein herrſchen und die chriſtliche Theologie ſich zinsbar machen will. Von der Schulphiloſophie geht daher hauptſächlich das Verdammungsurtheil gegen eine kritiſche Dogmatik aus: „ſie genüge Niemanden, weder dem hiſtoriſchen und bibliſchen Theologen, noch dem Philoſophen.“ Und doch muß ſie beiden gefallen, wenn ſie nur nicht aus ihren Schranken heraustreten; denn ſie ſtrebt nach Wahrheit. Aber wenn der bibliſche Theolog ſeine exegetiſchen Reſultate ſogleich als objective Wahrheit aufſtellt, und der Schulphiloſoph dem geſunden Menſchenverſtande trotzt;

so können sie freilich beide mit dem kritischen Theologen, der auf der einen Seite sich bey den Resultaten des bloß biblischen Theologen, wenn von Glaubensverbindlichkeit die Rede ist, nicht beruhigt, sondern mit diesen Resultaten erst wieder eine kritische Sichtung nach allgemeinen Prinzipien vornimmt, und auf der andern Seite die Machtsprüche einer gewissen Schulphilosophie nicht anerkennt, sondern nur dem gesunden Menschenverstande folgt, und bloß die Gesetzgebung der allgemeinen Vernunft respectirt, nicht zufrieden seyn. Der kritische Theolog sucht aber auch nur den Beifall des unparteiischen und ganz unbefangenen Wahrheitsforschers und achtet nicht auf die πολλὰς. —

„Sollte es aber, wenden Andre ein, eben wegen des Widerspruchs, welchem sich der kritische Theolog von allen Seiten und bey allen Parteien, nicht nur der streng orthodoxen, sondern auch der biblischen und der philosophischen, aussetzt, nicht rathsamer seyn, die Dogmatik bloß historisch vorzutragen, und sein eignes Urtheil für sich zu behalten? In einer so kritischen Lage der Theologie sey es immer besser, mit seinem eignen Urtheil nicht vorzugreifen, sondern den bloßen Referenten zu machen, und es den Zuhörern zu überlassen, wie sie über die Dogmen urtheilen und auf welche Seite sie sich hinneigen wollen.“ — Dieß ist freilich der Weg, den der politische Theolog, dem seine Ruhe lieb ist, und der es mit keiner Partey verderben, sondern von allen Seiten Lob erndten möchte, einzuschlagen hätte; auch wollen wir nicht den mannigfaltigen Nutzen, den ein solcher historischer Vortrag der theologischen Lehrmeinungen gewähren kann, in Abrede stellen; und unter gewissen Umständen, welche nach den Zeichen der Zeit leicht eintreten können, möchte diese historische Methode dem akademischen Lehrer der Dogmatik allein

Digitized by Google

übrig bleiben. Nur leider würde die Wahrheit auf diesem Wege wenig gewinnen; den Zuhörern, wie man sie jetzt auf Akademieen voraussetzen darf, wäre eben so wenig dadurch geholfen; kaum möchte es auch bey dieser historischen Methode zu verhüten seyn, daß man nicht hie und dort dennoch anstieße; und noch weniger wäre auf diesem Wege derselbe Vorwurf des Synkretismus zu vermeiden. — Der Geist des Protestantismus besteht im Streben nach Wahrheit. Zur Erforschung der Wahrheit ist aber nicht hinreichend, daß man nur verschiedene Meinungen mit ihren Gründen kennt; diese müssen auch gegen einander genau abgewogen werden, um zu sehen, wo das Uebergewicht ist. Unmöglich kann dieß ohne großen Nachtheil den Zuhörern selbst überlassen werden; diese würden nicht selten sich für Etwas entscheiden, was dem rechtschaffenen, um Wahrheit besorgten Lehrer nicht gleichgültig seyn könnte. Uebrigens versteht es sich von selbst, daß ein bescheidener Lehrer der von anmaßendem Absprechen weit entfernt ist, ohnehin in vielen Fällen das ἐπέχειν ergreifen wird. Warum sollte aber der Lehrer der Theologie hinter den Lehrern andrer Wissenschaften zurückstehen? Jeder andre Lehrer erforscht die Wahrheit in seinem Fache, und trägt die Resultate seines Denkens mit Gründen vor; und nur der Lehrer der Theologie sollte dieß nicht thun? nicht der protestantische Theolog, dessen heiligste Pflicht ist, die Wahrheit zu erforschen? Dieser sollte seine Zuhörer sich selbst überlassen? Verriethe dieß nicht Indifferentismus? Und wie leicht fällt der junge Gelehrte, sich selbst überlassen, auf schädliche Extreme, weil er noch nicht ruhig genug überlegt und nicht mit der gehörigen Umsicht die Gründe genau abwägt. Die bloß historische Methode führt leicht zur Zweifelsucht, aber nicht zur Gewißheit. Und ein solches Schwanken, oder gar Ergreifen irriger Extreme, die nirgends schädlicher

Digitized by Google

ſind, als bey einem Religionslehrer, der ſelbſt bey ner Gemeinde Ueberzeugung und feſten Glauben be dern ſoll, ſollte ein akademiſcher Lehrer veranlaſſen? der ſeine Zuhörer zu brauchbaren, verſtändigen rechtſchaffenen künftigen Predigern bilden und ihre berzeugung feſt machen ſoll? — Dieſe politiſche methode in dem Vortrage der Dogmatik, das Ur den Zuhörern ſelbſt zu überlaſſen, iſt alſo nicht anzurathen; und die Erfahrung hat auch ſchon gelehr zu welcher Gleichgültigkeit und troſtloſen Skepſis ge die chriſtliche Religion es hinführt, wenn man nur ſchiedene Lehrmeinungen hiſtoriſch anführt, ohne Gründe und Gegengründe gehörig abzuwägen. Es zwar nicht fehlen, daß nicht mancher Zuhörer, aller daktiſchen Sorgfalt des Lehrers ungeachtet, gerade irrige Meinung vorzieht, wohl auch ſeinen Lehrer falſch verſteht; allein daran iſt alsdann der Lehrer ſchuldig, wenn er ſeine Pflicht gethan und die Stär der Argumente nach ſeinem beßten Wiſſen und Gewiſſ ſelbſt abgewogen und die Wahrheit nicht dem bloße Zufall und der Willkühr ſeiner Zuhörer überlaſſen — Endlich würde man auch bey der bloß hiſtoriſch Methode nicht allen Anſtoß bey der einen oder bey andern Partey vermeiden können, wenn bey der Dar gung der Gründe für jede Meinung allenfalls ſichtba würde, wohin ſich der Lehrer ſelbſt neigte. Und bey der Menge von dogmatiſchen Vorſtellungsarten, welch die hiſtoriſche Methode umfaſſen müßte, würde der Vor trag der Gründe und Gegengründe eben ſo wenig dem Vorwurf des Synkretismus ausweichen können als eine kritiſche Dogmatik; und es würde demnach von dieſer Seite wenig oder nichts durch die bloß hiſtoriſche Methode gewonnen werden. Wenn wir alſo gleich der hiſtoriſchen Methode ihre manchfaltigen Vortheile nicht abſprechen wollen; ſo iſt doch die kritiſche Methode

dogmatischen Vortrags nicht weniger vortheilhaft den Zuhörer, (wenn nur der Lehrer das Ganze der ligions-Wissenschaft gehörig umfaßt und sie von al- Seiten gründlich studiert hat, daß er genau weiß, rauf es bey jedem einzelnen Dogma ankomme); son- en sie ist auch für den protestantischen akademi- en Lehrer Pflicht; er muß seine Ueberzeugung mit ren Gründen aussprechen, um nach seinen Kräften öglichst die Wahrheit zu befördern. Er muß selbst enken, selbst prüfen, um die Urtheile seiner Zuhörer uf die Wahrheit zu lenken, und verdient darüber kei- en Vorwurf des Synkretismus.

Oder soll der Synkretismus einer Dogmatik in der Vereinigung des positiven Christenthums mit der Vernunftreligion bestehen? — Es kommt hier hauptsächlich darauf an, wer diesen Einwurf macht. Nur im Munde desjenigen, der das Christenthum für veraltet erklärt, und nur die Vernunftreligion für die allein wahre und gültige erkennt, entweder im Gegensatz gegen das Christenthum, oder unter dem Namen eines idealen Christenthums, hat dieser Einwurf Bedeutung; denn da würde durch die Verbindung des Christenthums mit der Vernunftreligion Wahres und Falsches unter einander gemengt. Allein ein solcher Vorwurf müßte ja vielmehr einer Dogmatik unter Christen zum Lobe gereichen, und nicht zum Tadel; denn da bestünde der Synkretismus einer Dogmatik in der Anerkennung des empirischen und positiven Christenthums als einer wahren und göttlichen Religion, welche derjenige, der einer Dogmatik diesen Vorwurf macht, verwirft, und eben deßwegen die christliche Dogmatik bloß historisch behandelt wissen will, und eine kritische Dogmatik für unhaltbar erklärt, weil sie noch das positive Christenthum in Schutz nimmt und für

Digitized by Google

vereinbar mit der Vernunft erklärt. — Oder soll d
wegen eine Dogmatik synkretistisch heißen, weil sie d
positiven Christenthume die bloße Vernunftreligion u
terschiebt, jenes in diese völlig auflöset; und dadu
den positiven Charakter des Christenthums gänzlich v
wischt, indem sie entweder die Bibelstellen rationalist
deutet, oder alles Positive als bloß lokal und tempo
verwirft, und blos das beibehält, was schon zur V
nunftreligion gehört, und zwar nicht als geoffenba
Lehre, sondern bloß auf Autorität der Vernunft, u
daß am Ende die Lehren der Vernunftreligion, bloß d
Scheins wegen und für das Volk, mit Bibelstellen b
legt würden, ohne der heil. Schrift eine eigne Auto
tät, als einer Offenbarungsurkunde, zugestehen zu w
len. — Im Grunde könnte dieß nicht einmal Sy
kretismus heißen; es wäre eigentlicher Rationalis
mus *), nur unter der Firma einer christlichen Do
matik, woran aber im Grunde nichts Christliches wä
als die Einmischung biblischer Stellen, aber ohne eig
Autorität; denn alle übrigen Theile der Dogmatik wü
den ja durch die allverzehrende Kritik entweder wegeri
gesirt oder wegphilosophirt — Eine solche synkretis
sche Dogmatik könnten wir freilich nicht billigen; nic
einmal eine solche, wo der pure Rationalismus etwa
verschleiert wäre, und den Lehrern und Zuhörern in

*) Wir wissen wohl, daß dieß von einigen wieder Natu
ralismus genannt wird. und Rationalismus
den Gebrauch der Vernunftkritik bey der Construction de
reinen Christenthums, als einer göttlichen Offenbarung,
ohne jedoch den positiven Charakter desselben zu verken
nen, bezeichnen soll. Allein wir können solche Verände
rungen einmal durch Sprachgebrauch festgesetzter Bedeu
tungen nicht billigen, weil daraus nothwendig Sprach
verwirrung entstehen muß.

Digitized by Google

Grunde doch nur Staub in die Augen gestreut würde. (Der protestantische Theolog muß gerade und offen zu Werke gehen und nicht heucheln.) — Wir haben uns schon öfter im theol. Journal gegen das Unwesen neuerer philosophischer Theologieen erklärt, wodurch das positive Christenthum gänzlich aufgelöset und zerstöret, und dafür der bloße Rationalismus untergeschoben wird. Am meisten wird aber dieses Unwesen in unsern Tagen von denjenigen getrieben, welche dem Christenthume seine Hauptstütze — das objective Daseyn Gottes — rauben, und doch eine orthodoxe Maske annehmen, mit orthodoxen Formeln von Dreieinigkeit, Menschwerdung des Sohnes Gottes, Sündenfall, Versöhnung, Genugthuung, u. s. w. wie aus der Tasche spielen, aber etwas ganz anderes darunter verstehen, als die christliche Theologie bisher darunter verstanden hat, und wohl gar bloße Hypothesen des Identitätssystems damit bezeichnen oder vielmehr darin zu verhüllen suchen. Das ist wahrer Synkretismus. Um so mehr aber befremdet es, wenn man jetzt gerade umgekehrt neuere Theologen, nicht nur durch den Beinamen Aufklärer oder Ausklärer, wenn sie gleich noch Achtung gegen das positive Christenthum, das sie noch nicht für antiquirt halten können, beweisen, herabwürdigen und verächtlich zu machen sucht; sondern auch durch den Vorwurf des Synkretismus wohl gar in den Verdacht einer Ketzerey bringen will, als wenn es beinahe ein Verbrechen wäre, Vernunft und heilige Schrift in Harmonie zu bringen, oder als ob es wenigstens ein Zeichen einer großen Verstandesschwäche wäre, in einer Dogmatik Vernunftreligion und positives Christenthum mit Hülfe philosophischer und exegetischer Kritik zu Einem Ganzen zu verarbeiten. —

Aber — könnte man sagen — das ist doch offenbar Synkretismus, wenn ein Lehrer der Dogmatik

Digitized by Google

in seinem eignen Glaubenssystem weder der Kirch
lehre allein folgt, noch auch der bloßen Bibellehre, n
dem reinen Rationalismus, sondern aus allem dies
ein Gemengsel liefert; wenn er auf der einen Se
göttliche Offenbarung in der H. S. annimmt, und d
wieder auf der andern Seite verschiedene Bibellehr
verwirft; wenn er einestheils die christliche Religi
als göttliche Offenbarung, gegen den bloßen Ratio
lismus in Schutz nimmt, und anderntheils doch wied
den christlichen Glauben durch den Rationalismus b
schränkt. In einem solchen System ist ja nichts R
nes, sondern ein Gemische von Allem. Orthodoxie od
Rationalismus; scheint jetzt das Loosungswort Mehrer
zu seyn: was sich in der Mitte befinde, sey unhalt
und könne Niemanden befriedigen." — Dieser Einwu
hat noch den meisten Schein; und für den sowohl, d
nichts von gelehrter Theologie versteht, als für den
der schon für eines von beiden Extremen, kirchliche P
läologie oder Rationalismus, Partey ergriffen hat, m
er sehr stringent scheinen. Aber derjenige, der die chri
liche Theologie gründlich und unparteiisch studiert ha
und mit den dazu nöthigen historischen, exegetischen un
philosophischen Kenntnissen ausgerüstet ist, wird dies
Einwurf für sehr schwach erklären, und in dieser kri
schen Operation neuerer Theologen nichts weniger al
einen Synkretismus finden, oder der Synkretismus mü
te etwas sehr Lobenswerthes und für die Erhaltung d
Würde des Christenthums Unentbehrliches seyn. Es
kann zwar nicht fehlen, daß denkende Theologen in d
kritischen Operation selbst und in der Construction de
reinen Christenthums von einander abweichen; und auch
der Verfasser kann nicht bergen, daß er in mehrern
Punkten vom Hrn. CR. Ammon abzuweichen sich ge
nöthigt sieht; aber in der Hauptsache, das reine Chri
stenthum durch philosophische und exegetische Kritik zu

Digitized by Google

gewinnen, und in der Nothwendigkeit einer solchen Operation zur Ehre des Christenthums stimmen sie doch alle mit einander überein. — Es ist ohnehin mit dem modernen Loosungsworte: Kirchenlehre oder Rationalismus! nichts gesagt: denn jede Partey denkt da an ihre Kirchenlehre, die Socinianische so gut als die Lutherische oder Katholische; und doch können die Kirchenlehren dieser Parteien nicht alle zugleich wahr seyn. Nimmt man aber besonders die Lutherische Kirchenlehre (und zwar nicht im Allgemeinen, wo sie sehr wahr ist, sondern im Besondern und Einzelnen), so wie sie in den alten theologischen Systemen vorgetragen worden, und wie sie auch in der Kürze im Ammonischen Lehrbuche in einzelnen §§phen aufgestellt ist: so ist es längst entschieden, daß manche Dogmen, wenigstens dogmatische Bestimmungen, aus falscher Exegese entstanden sind, oder mit absoluten Vernunftwahrheiten in offenbarem Widerspruche stehen, folglich auf keinen bleibenden Werth im christlichen Lehrbegriff Anspruch machen können. Eben so entschieden ist es, daß nicht der gesammte Lehrinhalt der H. S. als unmittelbare göttliche Offenbarung zu betrachten sey, da so manches offenbar Irrige und bloß Menschliche darin vorkommt, daß man also, wenn das Christenthum noch als göttliche Offenbarung gelten soll, nothwendig bey der Bibel Offenbarung und Offenbarungsurkunde unterscheiden müsse. Was ist also natürlicher, als daß der christliche Theolog, der die christliche Religion noch als göttliche Offenbarung verehrt, in der Aufführung des reinen christlichen Lehrgebäudes nicht ganz dem alten Kirchensystem und nicht einmal ganz dem biblischen Lehrtropus, worin so vieles Lokale und Temporelle vorkommt, folge; sondern daß er vielmehr wesentlichen und außerwesentlichen Religionsinhalt der H. S. unterscheide, und daß er nichts als göttlich geoffenbarte Lehre annehme, als

Digitized by Google

was mit der Vernunft übereinstimmt, aus dem g
einfachen Grunde, weil Gott, der Urheber unsre
nunft, nichts Unvernünftiges offenbaren kann, und
die Bibel nur in sofern als Glaubensprin
für uns gelten kann, als sie wahre göttliche Off
rung enthält. Wer also nach vernünftiger Ueberzeu
strebt für sich und andre, kann, wenn er aus Ach
gegen Jesum und seine Religion den Glauben an
liche Offenbarung des Christenthums überhaupt nod
halten will, nicht anders als auf die beschriebene
verfahren, um einen festen Grund seines Glaube
gewinnen. Und soll dieß Synkretismus heiße
ist das Loosungswort eines denkenden Theologen
nur dieß: Entweder Synkretismus oder
tionalismus!

Allein hat man auch ein Recht, solche
Operationen des denkenden Theologen Synkreti
zu nennen? — Was ist denn eigentlich Synkret
Nach allem bisherigen Sprachgebrauche nur die
mengung heterogener Dinge, also in eine
gionslehre heterogener Begriffe, Grundsätze und
nungen; aber gewiß verdient diesen Namen ni
schickliche Verbindung homogener Dinge, also
ner Religionslehre homogener Begriffe, Grundsä
Lehrsätze. Was kann aber homogener seyn als
und allgemeine Vernunft (nicht die individuel
oder jener Vernunftweisen) und wahre göttlich
barung? Beide haben einen und denselben
Gott, den Allweisen und Allgütigen, der nicht
kann, nicht täuschen will. Zwischen einer Ver
gion und wahrer göttlicher Offenbarung muß
größte Harmonie herrschen. Wenn demnach e
sche Dogmatik nur das aus dem kirchlichen Sy
nimmt, was mit der Vernunft und der heil.

Digitized by Google

reinstimmt, und aus dem biblischen Lehrbegriff nur
3, was nach sichern von der Vernunft gegebenen Kri-
ien einer wahren Offenbarung nur allein wahre Of-
barung seyn kann und mit der reinen Vernunftreligion
genauer Harmonie steht: so verbindet sie ja offenbar
hts als homogene Dinge, und legt es durch ihr
sonnenes, kritisches Verfahren auf eigentliche Homo-
neität ihrer Bestandtheile an, daß sich nichts He-
rogenes einmische. Wie kann man ihr also Synkre-
smus nach dem Sprachgebrauche Schuld geben?
erbindung homogener Dinge und Bestandtheile heißt ja
irgends Synkretismus; sondern nur Vermischung hete-
ogener Dinge und Bestandtheile, welche aber in einer
ahrhaft kritischen Dogmatik gerade nicht Statt fin-
et. Wie kommt also eine kritische Dogmatik zu dem
Vorwurf des Synkretismus! Sie giebt die Kirchenlehre
ein und abgesondert; und eben so liefert sie auch,
wenn sie ächter Art ist, die biblischen Begriffe rein und
unverfälscht, und unterscheidet hier überdieß, damit ja
nicht heterogene Begriffe unter einander gemengt wer-
den, die verschiedenen Zeiten und Personen in der Bi-
bel. Sie strebt nach höchster Reinheit, will nur das
Göttliche in sich aufnehmen, und so sondert sie das
Menschliche in den Offenbarungsurkunden und in dem
herkömmlichen System ab, um ein reines Christenthum,
das als wahre göttliche Offenbarung zu betrachten ist,
zu gewinnen, und daraus ein festes Glaubenssystem zu
construiren, das aus ganz homogenen Theilen be-
steht. — Eine kritische Dogmatik ist also das gerade
Gegentheil von Synkretismus; denn sie muß nach
festen Principien und nicht nach bloßer Willkühr,
aus ganz homogenen Bestandtheilen und nicht aus
willkührlich zusammengerafften Materialien, mit Hülfe
einer rein kritischen Synthesis construirt werden. Ihre

ganze Natur widerstreitet demnach allem Synkretismus der bloße Gedanke an Synkretismus ist schon empörend für sie; denn sie will nur das Reine und Göttliche. — So nichtig ist der Vorwurf des Synkretismus den man einer kritischen Dogmatik macht!

Umgekehrt möchte der Vorwurf des Synkretismus bey andern theologischen Systemen passender seyn.

1) Bey dem strengen Lehrbegriff des alten Kirchensystems, mag es das Katholische, Lutherische, Reformirte, oder ein anderes seyn. — Denn alle diese alten theologischen Systeme wollen ganz heterogene Dinge mit einander vereinigen, Göttliches und Menschliches. Theils machen sie durch falsche Exegese und durch eine willkührlich gebildete Glaubensanalogie blos menschliche Lehrmeinnngen zu geoffenbarten Lehren; theils vermengen sie in der Bibel selbst Göttliches und Menschliches, indem sie dem gesammten doctrinellen Inhalte der Bibel durch Voraussetzung einer durchgängigen Theopneustie gleichen dogmatischen Werth zuschreiben. Durch Verwechselung der Offenbarungsurkunden mit der darin enthaltenen göttlichen Offenbarung selbst vermengen sie die heterogensten Dinge miteinander, Wahrheit und Irrthum, Wesentliches und Außerwesentliches, ewig bleibende Christenthumslehre und temporelle Vorstellungsarten. Das ist Synkretismus, welchem gerade die alten Synkretisten (sonderbar genug!) verschrieenen neuern Theologen durch sorgfältige Scheidung des Göttlichen und Menschlichen nach sichern Kriterien einer wahren Offenbarung und die einzige Tendenz aller göttlichen Offenbarung fest im Auge behaltend auszuweichen suchen.

2) Aber eben deßwegen machen sich auch die sogenannten biblischen Theologen, die zwar ihrem

Glauben bloß vom entschiedenen Sinn der Bibel, aber auch von diesem ganz und unbedingt abhängig machen, des Synkretismus schuldig. — Diese scheinen zwar die einsten Theologen zu seyn, weil sie sich bloß an die heilige Schrift halten; sie denken und sprechen auch ganz im Sinne Luther's, sie glauben fest an eine unmittelbare göttliche Offenbarung der Bibel, und zeichnen sich meist durch eben so viel wahre Gelehrsamkeit als frommen christlichen Sinn aus. Diese würdigen Männer haben daher den gerechtesten Anspruch auf hohe Achtung ihres Geistes und Herzens: und man erblickt unter ihnen sogar einen der ersten und angesehensten Theologen unsers Zeitalters. Wenn aber doch so viel Menschliches neben dem Göttlichen, so viel Locales und Temporelles neben dem Wesentlichen der Religion in diesen heiligen Urkunden ist, und wenn doch wenigstens die Form der geoffenbarten Lehren von dem Hauptinhalte derselben zu unterscheiden ist, da eine auch der Form nach für alle Zeiten gegebene Offenbarung undenkbar ist; so möchten auch diese bloß biblischen Theologen, welche den durchgängigen dogmatischen Inhalt der Bibel zur Glaubensnorm für alle Zeiten machen wollen, schwerlich von dem Vorwurf des Synkretismus loszusprechen seyn; indem sie Stoff und Form, Grundideen und Einkleidung, Wesentliches und Außerwesentliches, Göttliches und Menschliches mit einander vermengen. — Doch soll dieser Name nichts Herabwürdigendes, noch weniger etwas Verketzerndes (dieß wäre in unsern Tagen lächerlich!) für würdige Männer dieses Glaubens seyn; sondern er soll nur den bestimmten Charakter des Glaubens dieser Theologen in Beziehung auf die Ueberzeugung des Verfassers bezeichnen. Anstatt daß man die theologische Denkart, die er nach Ueberzeugung zu der seinigen machen muß, Synkretis-

mus nennt, muß er vielmehr dieſen Vorwurf retorqui-ren, und andre, welche ſich einbilden, von allem Syn-kretismus frey zu ſeyn, Synkretiſten nennen, ohne ih-nen deßwegen wehe thun zu wollen. — (So geht es mit allen Meinungen über überſinnliche Gegenſtände! Jeder ſey nur ſeines Glaubens gewiß! Jeder urtheile und ſpreche κατὰ τὸ μέτρον τῆς πίστεως! Die Haupt-regel bleibt immer: ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ.) —

3) Nicht weniger machen ſich des Synkretismus ſchuldig, welche ſchon in unſern Tagen an eine Union des Katholicismus und Proteſtantis-mus denken. — Mögen Katholicismus und Prote-ſtantiſmus in noch ſo vielen Punkten übereinſtimmen; mögen beide immerhin ſich in der Folge in noch meh-rern nähern: ſo lange in der katholiſchen Kirche Abhän-gigkeit von kirchlicher Autorität in Glaubensſachen Grund-ſatz bleibt, ſo wie in der proteſtantiſchen die Unabhän-gigkeit, ſo bleibt doch zwiſchen beiden ein weſentlicher Unterſchied. Wer alſo beide Kirchen zu vereinigen ſucht, ohne ihre entgegengeſetzten Grundprincipien aufzuheben, der ſucht offenbar ganz heterogene Dinge mit einan-der zu vermiſchen, und iſt eben deßwegen ein Synkre-tiſt. Wird aber das eine oder das andre entgegenſte-hende Prinzip aufgehoben, ſo geht eigentlich eine Kir-che zu der andern über, und hört für ſich ganz auf; es entſteht eine vnio absorptiua. — Wenn man die katholiſche Kirche in abstracto betrachtet und ihr einen willkührlichen Begriff unterſchiebt (wie dieß in unſern Tagen Mode wird), ſo iſt freilich auch eine vnio tem-perativa denkbar, ohne Abſorption; aber wozu dienen ſolche Verſuche, die in concreto gar nicht anwendbar ſind? In abſtracto gehören allerdings alle Chriſten, folglich auch die Proteſtanten, zu der eccleſia vna, sancta et catholica: da giebt es nur Eine chriſtliche

Kirche, die katholische, d. h. die Allgemeine. Aber nach Sprachgebrauch ist ja bekanntlich die katholische Kirche die Römisch-katholische, von der sich die Evangelische getrennt hat. — Wozu nun in unsern Tagen die Vermengung ganz heterogener Begriffe? *) — Das ist Synkretismus.

Endlich verdienen hauptsächlich diejenigen Theologen Synkretisten zu heißen, welche die Schellingische Philosophie mit der christlichen Theologie zu verbinden oder gar mit ihr zu identificiren suchen. — Schon die Schellingische Philosophie an sich ist ein philosophischer Synkretismus: dieser liegt in der Natur des All-Eins seyn (ἓν καὶ

*) So spricht Hr. Prof. Salat in seiner Religionsphilosophie von einer „reinen, allgemeinen (katholischen) Kirche, die eine positive und eine negative Seite habe: eine positive, wo sie etwas als wahr setzt, und die Wahrheit als etwas Allgemeines betrachtet; so erscheint sie als reiner Katholicismus. Damit aber dieser nicht in einen absoluten Dogmatismus sich verwandle, so protestirt sie gegen die angemaßte Allgemeinheit irgend eines Besondern und reformirt sich allmälig: so erscheint sie als reiner Protestantismus. Katholicismus und Protestantismus sind also genau mit einander verbunden." — In abstracto läßt sich alles dieß recht gut hören; da ist der Protestantismus nur eine nähere Modification und Einschränkung des Katholicismus. Allein welche katholische Kirche in concreto ließe sich wohl diesen Begriff und mit ihm diese Amalgamation und diese Identification mit der protestantischen Kirche gefallen? Hat sich nicht die katholische Kirche das Recht der Entscheidung in Glaubenssachen vorbehalten? Wo ist denn da eine Union mit der protestantischen in concreto denkbar, so lange sie ihre Grundsätze beibehält? —

πᾶν); denn die heterogenſten Dinge, wahre Oppoſita, Natur und Gott, Endlich und Unendlich, Geiſt und Materie, Subject und Object u. d. m. werden in dem Indifferenzpunkte vereinigt und ſogar ganz identificirt, wobey man oft (ſonderbar genug!) das Unendliche und Unbeſtimmte (Infinitum und Indefinitum) mit einander verwechſelt. — Aber noch ſynkretiſtiſcher wird die chriſtliche Theologie bey dieſen Schellingſchen Theologen. Zwar iſt ihre chriſtliche Theologie im Grunde ein purer Rationalismus, und zwar von der freieſten Art, ein etwas modificirter Spinozismus; ſie identificiren ſogar die Philoſophie und die Theologie und machen die Theologie zum Prinzip aller Wiſſenſchaften. Aber ſie wollen ſogar die bibliſche und die kirchliche Theologie mit ihrem philoſophiſchen Syſtem identificiren, und werden durch das loſe Spiel, das ſie in dieſer Abſicht, um ein idealeſ Chriſtenthum zu gewinnen, mit bibliſchen und kirchlichen Ausdrücken treiben, die gröbſten Synkretiſten. Zum Beweiſe dienen die ſonderbaren Begriffe, die ſie den kirchlichen Ausdrücken; Dreyeinigkeit, Sohn Gottes, Menſchwerdung des Sohnes Gottes, Sündenfall, Verſöhnung, Genugthuung, u. ſ. w. unterſchieben. — Das allerſonderbarſte aber, was der Nachwelt am unglaublichſten vorkommen wird, iſt das, daß die Schellingiſchen Theologen das ununterrichtete Publikum bereden wollen, oder gar ſich ſelbſt täuſchen (was freilich allen Glauben überſteigt), daß ſie wegen des Gebrauchs orthodoxer Formeln ſelbſt orthodox ſeyen, und die Orthodoxie gegen neuere Theologen, die ſie Ausklärer nennen, in Schutz nähmen; da ſie doch ſelbſt durch den offenbaren Spinozismus, den ſie predigen, die gröbſten Heterodoxen ſind, und nicht nur das hiſtoriſche Chriſtenthum, das ſie verächtlich das empiriſche (im Gegenſatz des idealen,

wahren Christenthums) nennen, sondern auch selbst das objective Daseyn Gottes (diese Basis des ganzen Christenthums) ganz ungescheut aufklären wollen. — Eine solche Religionsmengerey ist wohl der gröbste Synkretismus. — Es ist zwar nicht zu läugnen, daß durch diese neuen Philosophumena und Theologumena und ihre poetischen und mystischen Auswüchse auch manches Gute gewirkt worden ist. Sonst übte man in der Theologie, um sie aufzuklären, mehr den Scharfsinn im Trennen und Scheiden des Falschen und Irrigen, und übersah darüber manche Berührungspunkte; man bemerkte nur die Dissonanzen, aber nicht die Consonanzen, die Unähnlichkeiten, aber nicht die Aehnlichkeiten. Jetzt, wo der Verstand um seine bisher wohl erworbenen Rechte kommen sollte, und die Phantasie sich auf den Thron schwingen wollte, wurden alle Aehnlichkeiten und Uebereinstimmungen, auch die entferntesten, aufgesucht, um die Identität heterogener Dinge zu erkünsteln. Vorher hatte die Aufklärung auch manchen Leichtsinn und Frivolität zum Gefolge; man vernachlässigte manche wichtige Punkte der Religion, welche man hätte fest halten sollen; man beschäftigte nur den Verstand und die Vernunft (wozu der Mißbrauch der Kantischen Philosophie nicht wenig beitrug), und bildete zu wenig die moralischen und religiösen Gefühle aus: und dieß schadete nicht nur der Religion und Kirche, sondern auch dem Staat. Nun aber, da eine poetische Religion beinahe ausschließend die Phantasie und religiöse Gefühle begünstigte, kehrte mehr Ernst und Würde in die Behandlung theologischer Gegenstände zurück. Nur wurde Alles wieder übertrieben, Schwärmerey und Aberglaube begünstigt, und die goldene Mittelstraße ganz übersehen. (Freilich macht diese auch kein Aufsehen; man kann auf ihr nicht glänzen und mit neuen Ansichten prunken.) Es ist aber zu hoffen, daß diese pantheistische, poetische,

Digitized by Google

naturphilosophische und mystische Periode ein besseres Zeitalter nach sich ziehen wird, das sich das Beste von Allem aneignen wird. Und so viel Gutes aus dieser sonderbare Periode in der Philosophie, Religion und Theologie, worüber die Nachwelt so wie über das jetzige Zeitalter überhaupt staunen wird, herbeigeführt haben mag: so kann uns doch das nicht hindern, das wirklich Fehlerhafte zu tadeln, und Alles bey seinem rechten Namen zu nennen, und Synkretismus da anzunehmen, wo er der Natur der Sache nach wirklich zu finden ist. —

Wir könnten zwar die Classe des wahren dogmatischen Synkretismus noch vermehren, wenn wir in die verschiedenen Formen, welche die Dogmatik in älterer und neuern Zeiten angenommen hat, noch tiefer eingehen wollten; allein theils würde dieß zu weit abführen, da wir ohnehin schon bey diesem Gegenstande für einen bloßen Journal-Aufsatz uns zu lange verweilt haben; theils sind die vier angegebenen Classen zu unsrer Absicht, sowohl den Vorwurf des Synkretismus von der kritischen Dogmatik zu entfernen, als den Synkretismus in seiner wahren Gestalt zu zeigen und ihn auf die Gegner nach einem billigen Vergeltungsrechte zu retorquiren, völlig hinreichend. Wer aber mit den feinern Abstufungen des theologischen Synkretismus bekannter werden will, den könnten wir auf zwey gehaltvolle Schriften des Hrn. Dr. Tzschirner, dieses geistvollen und gelehrten Theologen, verweisen, sowohl auf sein kleineres Wittenberger Programm: de rite distinguendis doctrinae dogmaticae formis (1808), als auf die weitere und gelehrtere Ausführung dieses kurzen Programms in 2 zu Leipzig (1809.) herausgekommenen akademischen Schriften: de formis doctrinae theologorum evangelicorum dogmaticae distinguendis rite et ac-

mandis, exercitat. I. et II., welche derselbe auch in
n neuen von ihm angelegten Journal für Prediger
s Teutsche überzutragen angefangen hat. Er theilt
: Theologie in die biblische und in die rationali-
sche; und die erste wieder in die reine und die ge-
ische, oder synkretistische, welche letztere wieder
die biblisch-symbolische, biblisch-philoso-
hische, und die biblisch-symbolisch-philoso-
hische zerfalle. Er nimmt also bey der gemischten
iblischen Lehrart einen dreifachen Synkretismus
n; wobey wir nur bedauern, daß Gemischt und
Synkretistisch für Eins genommen und auf den Un-
erschied, ob die verbundenen Dinge homogen oder
eterogen sind, nicht genug geachtet wird; denn wenn
Synkretismus ein Fehler seyn soll (und dafür
nimmt man ihn doch gewöhnlich und auch Hr. Dr.
Tzschirner), so kann man ihn unmöglich in einer
Verbindung homogener Dinge suchen, weil diese ih-
rer Natur nach zusammen gehören. — Auf gleiche
Weise theilt Hr. Dr. Tzschirner auch die rationa-
listische Theologie nach den verschiedenen philosophi-
schen Systemen in die eklektische, eudämonisti-
sche, ethische und idealistische. (Auf die letzte ist
Hr. Dr. Tzschirner natürlich am übelsten zu spre-
chen; dafür muß er sich nun freilich gefallen lassen,
von der idealistischen Partey als ein gemeiner Theo-
log dargestellt zu werden, worüber sich aber dieser
geistvolle und vielseitig gebildete Gottesgelehrte (dergleichen jene Partey wohl keinen unter sich aufzuweisen vermöchte) mit andern würdigen Theologen, die dasselbe Schicksal haben, leicht beruhigen wird *). — Das ra-

*) Am Ende wird es wohl gar ein Lobspruch, wenn man von dieser Partey ein gemeiner Theolog, oder ein

tionalistisch-ethische System theilt er wieder
der verschiedenen Behandlung der Bibel in das ethi
hermeneutische, ethisch-historische und ethi
kritische System. — Ueber diese Classification
ße sich wohl noch hie und da mit dem würdigen
fasser rechten; besonders will es uns theils nach
bisherigen Sprachgebrauche nicht recht gefallen, da
die Theologen, welche doch auch in der H. S., w
gleich nicht durchgängig, eine wahre göttliche Offe
rung und in dieser eine feste Norm unsers reinen,
lichen Glaubens anerkennen, aber alles dieß erst
die ethische Kritik ausmitteln zu müssen glauben,
dieser Topik unter die Rationalisten zählt, unte
nen man bisher diejenigen verstand, welche in de
S. gar keine wahre göttliche Offenbarung anerken
Eben so wenig will es uns nach der bekannten
der logischen Division, wornach die entgegengesetzten
der einander ausschließen müssen, gefallen, daß die
blisch-philosophische Theologie als eine Unter
theilung der biblischen, und die ethisch-kritis
als eine Untergattung der entgegengesetzten rationa
stischen Theologie aufgestellt wird, da doch die ethi
kritische mit allem Rechte biblisch-philosophische

---

verständiger Theolog geschimpft wird (denn auch
letztere Prädikat sollte in neuern Zeiten, toll genug,
was Herabwürdigendes haben). Wenigstens wird
wahre Theolog es immer für eine Ehre halten, wen
man ihn für einen verständigen Theologen gelten
Und wenn man für einen gemeinen Theologen geh
ten wird, so befindet man sich noch immer in der
sellschaft eines Griesbach's, Reinhard's, Nie
meyer's, Planck's, Ammon's, Stäudlin's
ꝛc. und in einer solchen Gesellschaft nimmt man ge
noch auch mit dem untersten Plätzchen vorlieb. —

e heißen kann, und die biblisch-philosophische Theo-
e nothwendig zugleich ethisch-kritisch seyn muß, wenn
einen wissenschaftlichen Werth behaupten soll. Auch
te noch stärker bemerklich gemacht werden können,
; die vernünftige Ueberzeugung von der Offenbarung
ttes durch Jesum von der Kritik aller Offen-
rung ausgehen müsse, wenn die christliche Theologie
festes Fundament bekommen und nicht auf blindem
hlerglauben beruhen soll, den Jesus wahrhaftig nicht
günstigen wollte, sondern vielmehr mächtig dagegen ei-
te. — Uebrigens hat der würdige Hr. Verfasser in
erſten Abhandlung bey der Darlegung der verschiede-
n Systeme eben so viel Akribie und ruhige, alles
erlegende Umsicht, als in der zweiten Abhandlung bey
r Kritik dieser Systeme edle Freimüthigkeit (besonders
der hermeneutischen Kritik) und tiefe Gründlich-
it an den Tag gelegt. — Hauptsächlich freuet uns
e Billigkeit des Hrn. Verfassers gegen das ethisch-kri-
sche System, welches wir nach unsrer Ueberzeugung
ir das haltbarste erklären müssen. — Schon in dem
Wittenbergischen Programm sagt er gegen das Ende
p. 13.): „Sequantur (sc. iuvenes literis sacris operam
avantes) aut dogmaticam biblicam, aut, si pri-
nas in caussa religionis partes rationi vindicent, cri-
icam dogmaticae rationalisticae formam eli-
gant. Haec enim systemata idoneis fundamentis nitun-
ur et cum legitima literarum sacr. interpretatione pos-
sunt conciliari. Reliqua vero commenta sunt, quae
dies delebit.“ — In der Leipziger Dissertation aber
wählt Hr. Dr. Tzschirner (p. 43. u. 53.) das ἐπέχειν aus guten Gründen. — Im Volksunterrichte muß
der Lehrer ohnehin von der heil. Schrift als der ersten
Norm unsers Glaubens ausgehen; und dieß kann dort
auch der kritische Theolog mit gutem Gewissen thun.
Aber in wissenschaftlicher Begründung der Theologie

muß die Vernunft zu Jesu und zum festen Glau an ihn führen; und sie muß nach festen Regeln entsc den können, was in einer Offenbarungsurkunde als G genstand einer wahren göttlichen Offenbarung dem tet werden könne; denn sonst steht man in Gef daß mit dem Menschlichen in diesen Urkunden auch Göttliche weggeworfen werde. Diese Untersuchung aber einer andern Gelegenheit vorbehalten werden.

XLIV.

Einige Bedenklichkeiten bei dem Eifer mancher neuen Theolog für die Wiederherstellung alter Dogmen. *)

Herzlich muß sich die ganze Christenheit freu über den seit einigen Jahren neu erwachten religiö Sinn, der von allen Zungen laut ertönt. Möge e nur ein ächt religiöser Sinn seyn, der sich auch durc religiöse Handlungen bewährt, und nicht bloß in sch

*) S Oppositions-Schrift von Schröter und Klein. 181 Bd. I. Heft 1.

igenden Phrasen besteht! Möge doch nur die so sehr pfohlene Religiosität, wovon jetzt Alles wieder- llt, kein bloßes Modewort seyn, wie sonst die Auf- ärung! Möge man sich doch erst über den rechten egriff von Religiosität erklären und verständigen! Denn ist sehr zu fürchten, daß dem Einen, der mit so el Eifer für die Religiosität spricht, und diese als die uelle alles Guten und Schönen darstellt, die Religio- tät bloße Poesie ist, weswegen man auch ein reli- iöses und ein poetisches Gemüth zu identificiren cheint. Und eben so sehr ist zu fürchten, daß dem ndern, der jetzt so eifrig die Religiösität als das Höch- te lobpreiset, daß die Tugend am Ende ganz beschämt u den Hintergrund zu stehen kommt, diese Religiösität eine bloße Frömmelei ist, die auf sehr bodenlosem Grun- de, auf leerer Mystik, auf blindem Glauben beruhet, dessen sich ein verständiger Christ schämen muß. — Noch sonderbarer ist, daß manche sich einbilden, dem Christenthume durch Empfehlung der Religiosität zu Hül- fe zu kommen, das sonst durch die bisherigen Theolo- gen zu Grabe getragen worden wäre. Jeder verstän- dige und rechtschaffene Religionslehrer hat bisher reli- giösen Sinn, als die Hauptsache empfohlen; jeder drang auf Frömmigkeit und Tugend; aber mit Recht unter- schied er Religion und Theologie; die erstere war ihm Gottes Werk; die letztere Menschenwerk. Aber hier ist gerade die große Scheidewand zwischen den verstän- digen Theologen und den neuen anmaßlichen Reforma- toren. Dem verständigen christlichen Religionslehrer war Religion keine bloße Poesie, sondern lebendiger Glaube an Gott; er forderte zum wahren Christenthu- me auch Tugendeifer. Dem Frömmler ist die Tugend Nichts: er macht sichs bequem und flüchtet sich mit seinen Sünden in die Wundenhöhlen Jesu. — Er be- denkt nicht, daß er durch solche Einbildungen mit der

reinen Lehre Jesu (und Jesus ist doch unser eigentlicher Herr und Meister!) in geraden Widerspruch kömmt. Es giebt keine wahre Religion ohne Tugend; und keine menschliche Tugend ist ohne Religion kräftig und mächtig. Daher ist die ächte christliche Tugend eine religiöse Tugend; und der wahre Glaube ist der durch die Liebe thätige Glaube. Wie konnte man aber in den neuesten Zeiten, selbst in der protestantischen Kirche, von einer bloß verständigen Behandlung der Theologie zu einer wahrhaft unverständigen, von Vernunft zu Unvernunft übergehen? Ein in der That sehr merkwürdiges Phänomen unsrer Zeiten! — Wollte man sagen, der Mensch lebt gern in Extremen; die Geschichte lehrt, daß der Mensch gern von Aberglauben zum Unglauben und auch wohl vom Unglauben zur Superstition, hauptsächlich am Ende des Lebens, übergeht; so genügt diese Antwort nicht. Dieß war wohl sonst der Fall in der katholischen Kirche, und umgekehrt bei unmoralischen Freigeistern, aber nicht unter verständigen Protestanten, oder höchstens nur bei eingetretener Verstandesschwäche in hohem Alter. — Oder sollte der Grund in der Sucht etwas Neues und Frappantes zu sagen, und dadurch, daß man zum Erstaunen der theologischen Welt wieder wie Calov und Quenstedt spricht, Aufsehen zu erregen, und sich so, besonders auf Akademien, Beifall zu verschaffen, liegen; so ist dieser Grund so unedel und so erbärmlich, daß man ihn nur Wenigen unter den neuen Reformatoren zutrauen möchte. Eben so wenig genügt die Antwort; daß es ja zu jeder Zeit hyperorthodoxe Eiferer gegeben habe; denn es sind jetzt sehr Viele, welche zum alten Glauben zurückkehren, und unter diesen meist junge Theologen, und zwar nach einer vorausgegangenen großen theologischen Revolution. — Trügt uns nicht Alles, so möchte diese Rückkehr zur Hyperorthodoxie der ältern

Theologen, besonders im 17ten Jahrhundert, mehr als eine Ursache haben, nach Verschiedenheit des Charakters, der Studien und der ganzen Individualität der Einzelnen. — Eine allgemeine Ursache liegt in der Bequemlichkeit des blinden Glaubens: tiefe gelehrte Untersuchungen kosten Anstrengung des Nachdenkens, Lesens, Studierens, gelehrte Kenntnisse aller Art, historische, philosophische, philologische, um auf dem Wege gelehrter Prüfung zu einer festen Ueberzeugung zu kommen. Und was ist es anders, als blinder Glaube, wenn man die Vernunft als Richterin ausschließt? Hat denn da das Christenthum vor dem Richterstuhl der Vernunft mehr Werth als der Islam? Der Christ glaubt, der Mohammedaner auch: die Christen nennen sich Gläubige (die Frömmler in noch höherem, mystischen Sinne); die Mohammedaner auch, und schimpfen die Christen Ungläubige. Soll also der christliche Glaube kein blinder, sondern ein vernünftiger Glaube seyn, so muß er erst von der Vernunft genehmiget werden; die Vernunft muß uns selbst zum Glauben an Christus hinführen. Aber freilich gehört dazu bei dem hohen Stande der neuern Philosophie mehr Anstrengung und mehr Umsicht, als ältere und neuere Apologeten gezeigt haben, und mehr Aufwand von Zeit und Mühe, als die Meisten anwenden möchten, und mehr vielseitige Gelehrsamkeit, als die, welche hier als Sprecher gern auftreten möchten, besitzen. Dem gemeinen Kirchenglauben folgen, ist leichter und bequemer; man läßt sich also lieber den Glauben von Andern vorschreiben, um sich das Selbstdenken zu ersparen. —

Doch wäre es eine wahre Ungerechtigkeit gegen viele wackere und thätige Männer, wenn man ihre Rückkehr zu alten Dogmen bloß der Bequemlichkeit des blinden Glaubens Schuld geben wollte. Nein, auch

Digitized by Google

religiöses Bedürfniß scheint Mehrere zu dieser unsern Tagen freilich auffallenden Rückkehr bestimmt haben. — Nur ist zu fürchten, daß man sich mehr durch dunkle Gefühle, als durch verständige Ueberlegung in seinem Urtheile leiten läßt; wie dieß ohnehin bei den Pietisten, Methodisten, Quäckern, Herrnhutern, Tractatengesellschäftlern u. d. m. gewöhnlich Fall ist. Man unterscheidet zu wenig Religion und Theologie, das Göttliche und das Menschliche, und glaubt dadurch desto religiöser zu seyn, je mehr Unbegreifliches oder gar Unvernünftiges man glaubt. Man bedenkt nicht, daß Religion und Theologie einen ganz verschiedenen Grund und Boden haben, und daß man sich einer großen Inconsequenz schuldig macht, wenn man auf der einen Seite gegen die katholische Dogmatik aus Exegese und Dogmengeschichte streitet, und dann selbst auf der andern Seite so vieles behauptet, was mit gesunder Exegese ganz unvereinbar ist, oder dessen menschlicher Ursprung aus der Dogmengeschichte klar gezeigt werden kann. Der wahrhaft religiöse Christ strebt nach dem Göttlichen; und man ergreift dafür das Menschliche, und streitet dafür so eifrig, als wenn es das allein Göttliche wäre. Und was am meisten zu beklagen ist, man will recht religiös seyn, will sich durch strenge christliche Religiosität über seine christlichen Brüder erheben; und wird (freilich ohne es zu wissen, noch zu wollen) wahrhaft irreligiös; wenn man nemlich etwas für göttlich hält, was durchaus unsittlich ist; wenn man das Uebersinnliche zum Sinnlichen herabzieht, und der Gottheit Gesinnungen und Handlungen zuschreibt, die ganz unter der Würde Gottes sind, und mit seiner unendlichen Weisheit, Heiligkeit und Güte in offenbarem Widerspruche stehen. — Kann man denn nicht wahrhaft religiös, christlich religiös seyn, alle Profanität und Frivolität von Herzen ver-

Digitized by Google

ſcheuen, ohne deswegen zu unerweislichen und veralte-
ten Dogmen zurückzukehren? Kann man denn nicht ein
aufrichtiger Verehrer Jeſu und ſeiner himmliſchen Lehre
ſeyn, ohne deswegen ein Eiferer mit Unverſtand zu wer-
den? Werden wir nicht von Paulus ſelbſt zum ver-
nünftigen Gottesdienſt (λογικὴ λατρεία) aufgefordert? —
Wie könnte alſo ein verſtändiger Chriſt ſeinen Werth in
Unvernunft ſuchen? wie die Vernunft verſchreien? Sie
iſt ja die ſchönſte Gabe Gottes; ſie iſt das wahre Gött-
liche im Menſchen. — „Sie führt uns aber doch zum
Irrthum — zum Aberglauben?“ — Nicht doch! —
Die Vernunft kann uns nicht täuſchen, ſie iſt Gottes-
werk; nur der reflectirende Verſtand kann uns
irre leiten; Reflexion iſt Menſchenwerk. Verwechſele
man doch nicht ſo unphiloſophiſch ganz verſchiedene Be-
griffe! Aechte Religioſität hat Nichts mit Hyperortho-
doxie zu ſchaffen. Die Geſchichte zeigt uns treffliche
Männer, die zwar heterodox, aber ſehr religiös wa-
ren; hingegen andere Männer, welche ſich durch wüthen-
de Orthodoxie auszeichneten, und doch ſehr irreligiös wa-
ren: ſie kannten leider den Geiſt der Religion Jeſu
nicht; ſie eiferten mit Unverſtand.

Einen andern Grund der jetzigen gewaltigen Rück-
ſchritte zum Alten findet man in den zu ſtarken Abwei-
chungen der Neologen von dem kirchlichen Lehrbegriff,
in dem Troſtloſen der neologiſchen Lehrmeinungen, in
ihren frivolen Angriffen der heiligen chriſtlichen Urkun-
den ſelbſt, in der kraftloſen, beſonders nach der kanti-
ſchen Philoſophie gemodelten Moral der Neologen, und
in der Inconſequenz ſo vieler neologiſchen Behauptun-
gen, da hingegen in dem ältern Lutheriſchen Syſtem die
größte Conſequenz herrſche. Man klagt die neuern Theo-
logen des Rationalismus, ja ſogar des Naturalismus,

Digitized by Google

an, der das ganze Christenthum vernichte, und glaubt sich eben deswegen zum entgegengesetzten strengen Supernaturalismus vollkommen berechtigt. — Es ist allerdings nicht zu läugnen, daß verschiedene neuere Theologen, besonders in dem letzten Jahrzehend des nächst verflossenen Jahrhunderts, in ihren theologischen Lehrmeinungen alle Schranken theologischer Bescheidenheit überschritten haben; daß manche sich unverzeihliche Frivolitäten und unwürdige Spöttereien selbst gegen das biblische Christenthum erlaubt haben; daß die so beleidigende religiöse christliche Moral von einer todten kraftlosen, sogenannten reinen Vernunftmoral gewaltig bedrohet wurde, und daß, wenn Christenthum überhaupt bestehen sollte, es so nicht bleiben durfte, wie es manche Theologen einleiteten, die ihr Vergnügen nur im Niederreissen fanden, aber nicht an Aufbauen dachten, und am Ende das ganze Christenthum höchstens in eine bloße Vernunftreligion verwandelt haben würden. — Kein unpartheyischer Beobachter des damaligen unglücklichen theologischen Zeitgeistes kann dieß in Abrede stellen. — Allein was berechtigt uns denn zu dem gewaltigen Sprung (einem wahren salto mortale) auf das andere Extrem? Hier tritt eine neue bedeutende Schwierigkeit bei den neuen großen Rückschritten ein. — Soll die höhere Consequenz des ältern theologischen Systems einen solchen Rückschritt rechtfertigen? — Jedes wahre System muß allerdings consequent seyn; allein die bloße Consequenz kann nicht für die Wahrheit entscheiden; auch der Irrthum kann sehr consequent durchgeführt werden. Das System des Spinoza ist sehr consequent; sollen deswegen die Theologen Spinozisten werden? Und gegen die strenge Consequenz des alten theologischen Systems läßt sich doch mit Grunde sehr viel einwenden. Vergleicht man z. B. das System eines Calov gegen das System eines Wey-

Digitized by Google

scheider, so möchte das erstere gegen das letztere sehr zurückstehen müssen. Allein bloße Consequenz kann nie das Wahre entscheiden, es kömmt hauptsächlich auf feste Principien an. Was hilft ein schön geordnetes Gebäude ohne festes Fundament? — „Aber, sagt man, die Neologen erlauben sich zu starke Abweichungen vom Kirchensystem, und hören auf Christen zu seyn.“ Werfe man doch nicht alle Theologen, die sich ihrer protestantischen Rechte bedienen, in eine Classe. Und wozu der Name: Neolog? Mit gleichem Rechte nennt der freier denkende Theolog seine Gegner Paläologen. Namen entscheiden nichts; sie schrecken höchstens den Unwissenden. — Und was heißt denn zu starke Abweichung? Ist das nicht bloß relativ? Dem Schwachen ist etwas sehr stark, was es dem Denker nicht ist. Der ächte Protestant sucht Wahrheit, und sie ist ihm angenehm, wo er sie findet; er fragt nicht, ob er dadurch von einem alten System abweicht, oder nicht. Ist das, was er bei seinen Forschungen findet, wahr, so muß das Entgegengesetzte falsch seyn. Nur freilich muß der protestantische Theolog die wohlverstandene Lehre Jesu festhalten; verläßt er auch diese, so hört er auf Christ zu seyn, und seine Forschungen führen ihn zu unchristlichen Systemen. — Allein das ist es eben, was zum alten System zurückführt — fährt man fort, die neuen Theologen sind entweder Synkretisten, oder Rationalisten; sie sind alsdann entweder inconsequent, oder hören auf Christen zu seyn.“ — Ueber die Richtigkeit des Vorwurfs eines theologischen Synkretismus ist schon an einem andern Orte (Journal für auserlesene theol. Literatur B. V. 600 ff) ausführlich gesprochen worden. Nach Sprachgebrauch sucht der Synkretismus heterogene Dinge mit einander zu verbinden; aber der besonnene Theolog will nur überall das Göttliche,

sucht dieses vom bloß Menschlichen zu sondern; er strebt also nach Homogenität, und ist kein Synkretist. — Was aber den Vorwurf des Rationalismus betrifft, so muß erst der Begriff desselben festgesetzt werden. Hier können wir nun zuvörderst nicht bergen, daß wir mit wahrem Bedauern die große Begriffsverwirrung und Versündigung gegen die Gesetze der logischen Division bey dem Gegensatz von Rationalismus und Supernaturalismus, der bei den meisten durch Reinhards Bekenntnisse veranlaßten Streitigkeiten angenommen worden ist, wahrgenommen haben. Es ist beinahe unbegreiflich, wie man einen solchen sonderbaren Gegensatz — Rationalismus und Supernaturalismus — machen konnte. Rationalismus steht eigentlich dem Irrationalismus entgegen, und der Supernaturalismus dem Naturalismus; und so ist jeder verständige Rationalist ein wahrer Supernaturalist. Denn der Naturalist leitet alles blos von Natursachen ab, und erkennt kein höheres Prinzip über der Natur an, der Supernaturalist aber nimmt eine Gottheit an, als das höchste Prinzip, von dem die Natur abhängt. Und ein unvernünftiges Christenthum wird man doch nicht in Schutz nehmen wollen; dadurch würde man sich ja selbst brandmarken. Folglich muß jeder verständige Christ, dem die Vernunftmäßigkeit des Christenthums am Herzen liegt, ein Rationalist seyn. Von jeher haben auch alle gelehrte und verständige Theologen Vernunft und Offenbarung in Harmonie zu bringen gesucht. — Unterscheide man doch lieber strengen Rationalismus, und christlichen Rationalismus; der strengere Rationalismus erkennt kein anderes Glaubensprinzip, als die Vernunft, an; der christliche Rationalismus aber ehrt zwar die Vernunft, allein er nimmt zugleich die Offenbarung, als homogenes Glaubensprinzip an, sucht jedoch die Gründe seines Glaubens

n eine göttliche Offenbarung auſſer der bloßen Ver-
unft ſelbſt auf. Die Vernunft nöthigt ihn, an eine
göttliche Offenbarung durch Chriſtum zu glauben. —
Die Hauptſache kömmt alſo auf einen richtigen Begriff
on Offenbarung und auf eine genaue Claſſification der
erſchiedenen Arten der göttlichen Offenbarung an, ſo
ie auf eine gründliche Deduction, ob und in welchem
Sinne das Chriſtenthum als göttliche Offenbarung be-
rachtet werden könne; denn nicht nur eine mit-
elbare göttliche Offenbarung, ſondern ſelbſt eine un-
nittelbare kann in ſehr verſchiedenem Sinne genommen
erden, ſo daß dazu keine momentanen Akte der gött-
ichen Allmacht nöthig ſind, welche in der gemeinen Of-
enbarungstheorie die meiſte Schwierigkeit machen. Die
Kriterien einer göttlichen Offenbarung muß die Vernunft
eben; ſonſt ſtoßen wir überall auf Cirkel in Beweiſen.
Folglich iſt es ganz klar, daß die Vernunft die Wahr-
eit und Göttlichkeit des Chriſtenthums begründen müſ-
e, wenn der chriſtliche Glaube ein feſteres Fundament
aben ſoll, als der mahomedaniſche Koran. Verwerfen
ir hingegen die Autorität der Vernunft im Chriſten-
hume, ſo haben wir bloß blinden Glauben, und kön-
en keinem Denker zumuthen, Chriſt zu ſeyn. Die
Sache iſt alſo von großer Wichtigkeit! unſre ganze ehr-
würdige Religion wird, beſonders in unſern Tagen, ſehr
efährdet, wenn wir die Vernunft verſchreien, und auf
loßen Glauben an eine poſitive Autorität dringen, ohne
ieſe erſt durch die Vernunft begründet zu haben. Al-
erdings iſt im N. T. vom Glauben an Chriſtum und
deſſen Nothwendigkeit die Rede; allein dieſer Glaube
an Chriſtum ſchließt nicht den Vernunftgebrauch aus,
weder den formellen, noch auch den materiellen. Be-
rufe man ſich doch weder auf Chriſtum noch auf Pau-
lum, wenn ſie den Glauben empfehlen; ſie wollen da-
mit den Vernunftgebrauch nicht ausſchlieſſen, nicht den

Digitized by Google

blinden Glauben empfehlen. Ihr Glaube ist kein blin
der, todter Buchstabenglaube, sondern ein vernünftig
und lebendiger Glaube, der einen ethischen Werth ha
so wie jeder Glaube nur durch Vernunftmäßigkeit un
durch einen religiös-ethischen Charakter eine
Werth bei Gott haben kann. —

Am meisten aber erregt die Methode, welch
man zur Wiedereinführung veralteter dogmatischer An
sichten anwendet, nicht nur Verwunderung, sondern auch
volle Indignation. Unter Gelehrten ist sonst Sitte
wenn sie von frühern Meinungen glauben abweichen zu
müssen, diese mit ihren Gründen anzuführen, und si
alsdann gründlich zu widerlegen. So kann doch de
Leser Alles leicht übersehen, die Gründe und Gegen
gründe prüfen, und darnach sich für die eine oder fü
die andere Meinung entscheiden. Allein dieser Weg
scheint den neuen Reformatoren zu mühsam, oder di
frühere Literatur seit 50 Jahren ist ihnen ganz unbe
kannt: sie schlagen leichtere und bequemere Wege ein.
Einige wiederholen bloß alte Sätze und gemeine Bemer
und übergehen das, was gelehrte Theologen vo
50 Jahren dagegen erinnert haben, ganz mit Stillschwei
gen. Wenn man ihnen allein folgen wollte, so möch
man gar nichts von der schönen Periode der deutsche
theologischen Literatur in der 2ten Hälfte des vorige
Jahrhunderts erfahren. Sie reden so, als wenn m
noch zu Anfang des 18ten Jahrhunderts lebten, un
als wenn kein Ernesti, kein Semler, kein Jerusa
lem, kein Herder, kein Teller, kein Töllner, kei
Eberhard, kein Nösselt, kein Koppe, kein Död
derlein, kein Griesbach, noch weniger ein Eich
horn existirt hätte. Diese ganze schöne Periode der
theologischen Litteratur existirt gar nicht für diese neuen
Reformatoren und ihre Leser; sondern sie stellen sich

ohne alle Schamröthe auf den Standpunkt des Anfangs des vorigen Jahrhunderts, als wenn sich dieser unmittelbar an den Anfang des jetzigen Jahrhunderts anschlösse, und überhüpfen also mit einem gewaltigen Sprung einen Zeitraum von vollen 50 Jahren. — Oder — und das ist die 2te Methode — sie gedenken zwar dieser großen Männer, reden aber von ihnen in einem sehr vornehmen Tone, als von Neologen, Aufklärern, Naturalisten, die gar keine Aufmerksamkeit verdienten. In der That sehr schlau berechnet! Denn wenn die Leser dieser neuen Reformatoren, welche uns wieder in die von ihnen so gepriesene Vorzeit rücken möchten, keine literärischen Kenntnisse besitzen (welche ohnehin sehr abnehmen): so gewöhnen sie sich, unter jenen großen Männern ganz unbedeutende, oder gar schlechte Menschen zu denken, die mit ihren leeren Einfällen das Christenthum hätten untergraben wollen. Andere gehen ehrlicher zu Werke, wollen wirklich in ihrem Eifer für die alten Lehrmeinungen die Neologen widerlegen; ihre Blößen aufdecken und das Grundlose ihrer Meinungen zeigen; sie sind aber sehr zu bedauren, daß sie bei diesem eifrigen Streben, wobei sie sich freilich eine weise Präceptormiene geben, nichts als ihre eigene Blöße aufdecken und ihren Mangel an gelehrten historischen und philologischen Kenntnissen, und an reifem Urtheil nur zu sehr verrathen.

Da dieses Urtheil hart scheinen könnte, so muß es mit Beweisen unterstützt werden. Aber nur einige Pröbchen mögen dazu hinreichen. Welche möchten aber passender seyn, als diejenigen, welche ein bekannter Eiferer und sehr geschäftiger Zionswächter unserer Zeit in einer neuen Zeitschrift für Gottesgelahrtheit mit einer gelehrten Miene und mit großer Zuver-

sichtlichkeit gegeben hat? *) — Er nimmt noch d
Wortsinn der ersten Kapitel des ersten Buchs M
als wahre Geschichte in Schutz, ohne im Geringe
die großen Schwierigkeiten der gemeinen Ansicht zu
rühren, noch die großen Bedenklichkeiten anderer Aus
ger zu widerlegen. Er sagt: „In den siebenziger Ja
„ren (des vor. Jahrh.) erklärte man noch die Gesch
„des Sündenfalles, vernünftig genug, für ein P
„losophem; seit den 90ger Jahren, seit die
„Mythologie allgemeiner wurde, bekamen auch die A
„logen Lust, die Sache nachzuahmen; und fanden
„in der Genesis Mythen u. s. w." — Er
also nicht, daß Eichhorn, der zuerst diese Mosai
Erzählungen aus dem mythischen Gesichtspunkte
faßte und historische Mythen K. II. u. III. fand,
— noch in den 70ger (nicht in den 90ger) Jah
ausgeführt hat, im 3ten und 4ten Theil seines Rep
toriums für biblische und morgenländische Litera
(1778). — Er setzt ferner die Philosopheme den M
then entgegen, weiß also nicht, daß die Philosophe
der alten Welt auch Mythen sind — philosop
sche Mythen, und daß gerade die neuern Erkl
Philosopheme in den 3 ersten Kapiteln der Ge
sis annehmen, da man sich hingegen in den 70ger J
ren des vor. Jahrh. mehr zur Annahme historis
Mythen in diesen Kapiteln hinneigte; er weiß en
nicht, daß die Annahme von Philosophemen

*) Gewisse Rücksichten bestimmen uns, weder diese Z
schrift selbst genauer zu bezeichnen, noch die einzel
Hefte, woraus diese Proben genommen sind, noch
Seitenzahlen anzugeben. Doch sollen immer die eig
Worte des Mannes angeführt werden. Es kommt
ohnehin nur auf die Sache an.

Digitized by Google

n Kapiteln weit mehr von der alten historischen An-
abweicht, als die Annahme historischer Mythen.
ß alles weiß der Mann nicht, und spricht doch so
cheidend! — Ferner schließt er aus der psycho-
ischen Wahrheit dieser alten Erzählungen auf
: historische Wahrheit; als wenn nicht in jeder
nen Dichtung psychologische Wahrheit seyn müßte! —
ch diesem Schlusse müßten alle schönen Dichtungen
n Göthe, Schiller, Wieland u. a. histori-
e Wahrheit enthalten, weil ihre Charaktere innere
altung haben, und psychologisch wahr sind. Sind
an nicht poetische und historische Wahrheit ganz ver-
iedene Dinge? Carus hat in seiner Psychologie
r Hebräer die psychologische Wahrheit der er-
n Urkunden sehr gut entwickelt, ohne deswegen eine
storische Wahrheit dieser Erzählungen zu behaupten,
d die mythische Beschaffenheit derselben zu läugnen:
schreibt vielmehr diese psychologische Wahrheit den ur-
sprünglichen Verfassern der Urkunden, den Jehovisten
nd Elohisten zu. — In einer andern Stelle sagt
ieser palaologische Reformator; „Matth. IV. 1 ff.
haben neuere Exegeten die Persönlichkeit des Versuchers
nicht anerkennen wollen. „Grammatisch gewiß aber
„ist, daß Matthäus sie wörtlich nahm.“ — Wel-
her Schluß! — Damit ist die Geschichte noch nicht
m Reinen, wenn die Vorstellungart eines Referen-
ten entschieden ist. Nun ist erst die Frage: Wie ist der
Referent auf die sonderbare Erzählung gekommen? Kann
hier eine reine Thatsache angenommen werden? Wo
nicht, welche andere Thatsache liegt wohl der Erzäh-
lung zum Grunde? — Will man ein gründlicher Ver-
theidiger der alten Ansicht der Versuchungsgeschichte Jesu
seyn: so muß man erst alles das, was im neuesten
theol. Journal B. VI. und B. XI. (von Dr. Zieg-
ler) dagegen gesagt worden ist, bündig widerlegen — und

zwar ohne alle Consequenzmacherei: alsdann hat
erst Ehre von seinem Widerspruch. — Ueberhaupt
es sonderbar, durch dürftige exegetische Fragm
te die theologische Welt eines Bessern belehren zu
len, wo fast jede Bemerkung Zeuge eines sehr
flächlichen Wissens ist, und sprechender Beweis,
man nicht genug gelesen und studirt hat, und daß
gar nicht weiß, worauf es eigentlich ankomme, w
man sich nicht einem blinden, unvernünftigen Glau
preisgeben will. — Noch auffallender ist es, wenn
solcher eifriger Vertheidiger des alten orthodoxen
tropus sich grober Heterodoxien und Paradox
schuldig macht, wovon ebenfalls einige Pro
hinreichend seyn werden. — So opponirt dieser
um vorkommende Schwierigkeiten im A. T. zu lösen
sich doch aus der successiven Entwickelung der a
stamentlichen Begriffe von Gott und seinen Eigensch
ten so leicht erklären lassen), den metaphysischen
und den ethischen Gott, da doch bei der höchst
innern Einheit Gottes gar keine Opposition in
selbst denkbar ist. — In einer andern Stelle sagt
von Jesu: „Er trieb nicht Handel, nicht Landba
„noch Kriegsdienst; er lebte nicht in der Ehe, w
alle diese aus den Folgen des Sündenfalls
„entstanden sind.“ Wie? Adam wäre im St
der Unschuld nicht in die Ehe getreten? Gott wo
doch, (es sey hier erlaubt κατ' ἄνθρωπον zu disp
ren!), daß Adam im Stande der Unschuld bliebe: w
er nun nicht in die Ehe treten sollte (die Ehe ist
nach der Aeusserung des Verf. eine Folge des Sünd
falls), wozu hat ihm denn Gott eine Gehülfin zug
führt? und wozu die große Erde geschaffen, wenn nic
mehrere Menschen darauf wohnen sollten? bloß der u
vernünftigen Thiere wegen? Ist das nicht unbiblisch
Sagt Gott nicht ausdrücklich zu den Menschen (1 M

8.): Seyd fruchbar und mehret euch, und die Erde und machet sie euch unterthan? — und Landbau soll auch eine Folge des Sündenfalls seyn? denn die Erde, wenn sie nicht angebaut werden ? Und warum heißt es denn von Gott (1 Mos. II, : „Gott der Herr nahm den Menschen, und setzte in den Garten, daß er ihn bauete und bewahr= " — Dazu kommen noch so manche theosophi= Träumereien, z. B. „daß dereinst eine neue Erde de, und in ihr, (nicht im Himmel) das neue un= bliche adamische Geschlecht, die Eva ihres wah= göttlichen Adams (der Thron des Lammes, ie Leuchte im neuen Jerusalem)" u. s. w' Solche lastische Träume sprechen sich selbst ihr Urtheil. —

Alles dieß ist aber hier gesagt worden; nicht um cher Männer selbst willen; denn diese sind in die My= k und Theosophie so tief versunken, daß sie durch kei= vernünftigen Gründe zurückgebracht werden können, ch nicht durch die Bibel; denn sie haben ihre eigne regese, und wollen nicht die biblischen Schriftsteller wie e Classiker behandelt haben. Wer vermag den Moh= n weiß zu waschen? — Sondern alles dieß ist von ns nur gesagt, theils um unser oben gefälltes Urtheil urch gegebene Proben zu rechtfertigen; theils um des heologischen Publikums willen, daß es sich nicht durch ie so zuversichtlich ausgesprochene Orakelsprüche solcher yperorthodoxen und fanatischen Eiferer täuschen lasse. Denn wenn man ganz dazu schweigen wollte, so könnte die Anmassung solcher Männer noch höher steigen; und das Publikum könnte leicht glauben, daß die liberalern Theologen Nichts auf solche Einwendungen und Be= hauptungen zu erwiedern vermöchten, so seicht und un= bedeutend sie auch sind. Zwar unterläßt nicht die Allg. Liter. Zeitung, solchen seichten und anmaßenden theolo=

Digitized by Google

gischen Schriftstellern ihre Blößen aufzudecken; all
ist gar nicht überflüssig, wenn sich von mehrern
verständige Stimmen gegen den anmaßenden Obs
tismus unserer Zeiten vernehmen lassen. Und ich
selbst nach Zeit und Umständen, treu dem lib
Geiste Jena's, wo es seit vierzig Jahren im th
schen Fache niemals an Licht gebrach, und ganz
Grundsätzen der durch die Reformation, deren
Jubiläum nahe bevorsteht, errungenen Geistesfreih
mäß, dem theologischen Obscurantismus nach
Kräften entgegen arbeiten, und dazu willig mein
lein beitragen. Gründe müssen im Reiche der
schaften herrschen, nicht alte Vorurtheile, nicht
täten. — Möge sich immer der Zeitgeist so rei
so wahr erhalten, daß Obscurantismus ebensowe
frivole Aufklärerei, welche beide den Geist des Chr
thums tödten, von unserer evangelischen Kirche em
bleiben! Möge der Geist Jesu kräftig über
Kirche walten, und der Geist Luthers alle Th
gen beseelen! Der Buchstabe tödtet, aber der G
macht lebendig.

XLV.

›er die vom Hrn. Compastor Funk be‹ sorgte Altonaer Bibelausgabe.

Nachtrag zu dem Gutachten des Hrn. Superint. Dr. Schuderoff.

Um der Wichtigkeit des so viel besprochenen und ›er oft so schief und wahrhaft unchristlich beurtheil‹ Gegenstandes willen wünschten die würdigen Herren rausgeber dieser theologischen Zeitschrift *), daß auch ich ine Meinung darüber abgeben, und einige Worte dem ‹stehenden Gutachten beifügen möchte. Ich ehre die‹ Zutrauen; und ob ich gleich glaube, daß beinahe on zu viel über diesen Gegenstand gesprochen worden, d daß man den Eiferern mit Unverstand zu viel Ehre weise, wenn man zu viele Worte gegen sie verschwen‹ t; denn sie verrathen gar zu große Unwissenheit: so bgen doch um der guten Sache willen einige Worte ehr um so weniger ganz überflüssig seyn, als wir in ner ganz sonderbaren Zeit leben, wo der Obscurantis‹

*) Klein's und Schröter's theol. Oppositionsschrift.

Digitized by Google

mus und grobe Mysticismus immer weiter um sich greifen drohet, nicht anders, als wenn der schlaue Jesuitismus zur Beförderung der curialistischen Z. im Spiele wäre. In so fern ist es hohe Zeit, für Geist und für die Rechte des Protestantismus zu k ten. —

Ueber das vorstehende Gutachten eines angeh nen Gottesgelehrten und verehrten Freundes darf mir kein Urtheil anmaßen; aber die Erklärung muß erlaubt seyn, daß ich in der Haupt-Sache und Total-Ansicht des Gegenstandes mit Herrn Supe dent D. Schuderoff ganz übereinstimme. Nur ei ich mir noch einige nähere Bestimmungen des Ge des Christenthums nach meiner Ansicht desselben. Der Geist des Christenthums hat allerdings prak Tendenz: die Menschheit sollte durch das Christen moralisch gebildet, und vom bloß äußern Cultus da abgezogen werden; der Mensch sollte durch Heran dung des Innern besser und edler werden. Wer k an dieser Tendenz des Christenthums, die im N. so ganz offen vor Augen liegt, je zweifeln? Allein eigentliche Geist des Christenthums scheint mir dieß nicht zu seyn; nicht das Nächste, das Hauptsächl desselben: nicht das sicherste, unläugbarste Kennzeich daß wir den Geist des Christenthums wahrhaft au faßt und uns ganz angeeignet haben; sondern nur e nothwendige Folge dieses Geistes Hier ist es, wo mir erlaube von mehreren neuen Theologen, beson aus der Kantischen Schule, abzuweichen, und mich ältern Theologen, ja selbst den Mystikern anzuschließe Der Geist des Christenthums ist besonders nach den den Jesu in den Evangelien und nach den Briefen d Johannes, ein hoher religiöser Sinn, der sich über al les Gemeine und Niedrige der gewöhnlichen Menschen die nur für die Sinnenwelt leben, weit erhebt, wornach

Christ Gott stets vor Augen und im Herzen hat, in immerwährender Beziehung und Verbindung mit rt denkt und fühlt, und daher als aus Gott gebo- auch immer in Gott lebt, den göttlichen, himmli- en Sinn in sich nährt und stärkt, und schon auf die- Erde sich als ein Bürger einer höhern unsichtbaren elt denkt und fühlt. Dieß ist mir der Geist des ristenthums; es ist ein heiliger, religiöser Geist, wo- n sich der ächte Christ durchdrungen, erwärmt und er alles Irdische und Vergängliche weit erhaben fühlt. er diesen Geist in sich aufgenommen hat, wird auch les, was gut, was schön und edel, was groß und illig ist, willig und mit Freuden thun, dagegen alles öse als gemein und niedrig, als unedel und unheilig rabscheuen. Der wahre Christ sehnt sich nach dem endlichen und Heiligen, bewahrt den heiligen Geist seiner Brust, und fühlt sich dadurch in der innigsten ereinigung mit Gott und Jesu, seinem Heiland, ein- denk des Ausspruchs des Apostels: Wer Christi Geist icht hat, der ist nicht sein. Aus diesem heiligen reli- ösen Sinne fließt alle Tugend und alle Pflichterfül- ung von selbst. Diesen frommen heiligen Sinn giebt ns keine Philosophie, aber das Christenthum. Die raktische Vernunft kann zwar sehr bündig alle Pflich- n aus ihren ersten Principien herleiten, und uns zu eren Erfüllung streng verpflichten, auch wenn kein Gott äre. Das ist sehr schön, und für die wissenschaftliche Moral von großer Wichtigkeit; aber nach aller Erfah- ung für das menschliche Leben von sehr geringer Wirk- amkeit. Nur religiöser Sinn vermag den Vorschriften er Vernunft Kraft und Leben, Wärme und Stärke in er Ausübung der guten Vorsätze zu geben. Ohne die- en religiösen Sinn, ohne diesen heiligen Gottesgeist ind alle noch so wahren, noch so vortrefflichen Impe- ative der praktischen Vernunft todt und kraftlos, blo-

ßes Wollen ohne freudiges Vollbringen. — Der G
des Christenthums ist also dieser hohe religiöse S
diese heilige Gottesverwandtschaft; denn dieser Gei
die reine, heilige Quelle alles Guten, Großen und
len; er verbreitet einen heiligen Sinn über Alles,
wir denken und handeln. —

Fassen wir den Geist des Christenthums auf
angegebene Art auf, so erscheint nicht nur das Chri
thum in seiner wahren Größe und Erhabenheit; sond
wir vermögen auch psychologisch nachzuweisen, wie
verschiedenen christlichen Parteien entstehen mußten, a
dem sie den Geist des Christenthums entweder so
anders modificirt dachten und verschieden in sich
stalteten; und wir werden zugleich geneigter seyn, d
verschiedenen Parteien mit Billigkeit zu würdigen, w
wir sehen, wie sie alle, wenn gleich auf ganz verschi
denen, wohl gar entgegen gesetzten Wegen, das G
wollen und das wahre Ziel des Christenthums zu er
chen streben. Ueberall ist Christus; nur gestaltet er
anders in den verschiedenen Christen, nachdem sie d
Geist des Christenthums auf verschiedene Art auffas
und wir würden sehr ungerecht seyn, wenn wir and
deßwegen verdammen, und für Unchristen, oder gar
Antichristen erklären wollten, weil sich Christus nur
ders in ihnen gestaltet, als in uns. —

Verstehen wir unter dem Geist des Christenthu
den frommen, christlich religiösen Sinn, so wird d
entweder von der Vernunft geleitet, d. h. von mens
schen Grundsätzen, welche ihre festen Principe in d
praktischen Vernunft haben: dieß ist die Quelle ei
vernünftigen christlichen Religion, die mehr ist und mehr
wirkt, als die bloße Vernunft-Religion. Oder dieser
christlich religiöse Sinn wird bloß von der Phantasie

ert, erhält bloß durch diese seine bestimmte Richtung haben wir eine fanatische, schwärmerische christliche ligion. Verstehen wir aber mit Andern unter dem ist des Christenthums die wesentlichen Lehren des Chri- rthums: so entspringt eine christliche Verstandesreli- n; wie wir sie in ältern und neuern, orthodoxen und erodoxen Dogmatiken aller noch so verschiedenen christ- yen Religionsparteien finden. Denn hier kommt es uptsächlich darauf an, was wir eigentlich zu den we- rtlichen Lehren des Christenthums rechnen; ob bloß lche, welche wahrhaft religiös-praktisches Interesse ben, oder auch theologische Spekulationen und Spitz- digkeiten, welche ihren Grund oft bloß in falscher regese, in prosaischer Auffassung der biblischen Poesie, der auch nur in leeren Phantasien der Kirchenväter, der auch nur in Pfaffenhaß und Pfaffencabalen haben. Schränken wir die wesentlichen Religionslehren des Chri- enthums bloß auf solche ein, welche wahrhaft religiös- raktisches Interesse haben: so gewinnen wir eine ver- ünftig christliche Verstandesreligion; und verbindet sich iese mit wahrhaft göttlichem religiösen Sinne, da sich hnehin keine innere Religion ohne Glauben an gewisse Re- igionslehren denken läßt: so ist das Resultat ein rei- es und kräftiges, zugleich erleuchtendes und erwär- nendes Christenthum, das jedem vernünftigen, ruhig achdenkenden, aber auch nach dem wahrhaft Göttlichen und Unendlichen sehnsuchtsvoll strebenden Menschen durch das Gefühl des Göttlichen im Christenthum völlig zu- sagen muß, zumal da sich in demselben Vernunft, Ver- stand, Gefühl und Phantasie zu einem schönen, harmo- nischen Ganzen innigst vereinigen. — Verbindet sich aber diese christliche Verstandesreligion nicht mit dem frommen heiligen Sinne (dem wahren Geiste des Chri- stenthums): so haben wir eine kalte (paläologische oder

neologische) Verstandesreligion, welche kein fühlen
Herz, sondern allenfalls bloß speculative Seelen bei
digen kann; und trennt man sogar alles Positive von
Christlichen Religion, um sie, wie man sagt, rech
reinigen, (da doch das Positive nicht wohl davon
trennt werden kann, ohne das Christliche selbst ganz
vernichten), und behält man nur das, was uns sa
die Vernunftreligion und die Vernunftmoral sagt,
einige Tendenz des Christenthums: so verwandelt m
alsdann die christliche Religion in bloßen Rationa
mus. (Möge man doch diese Unterschiede wohl be
ken, und nicht jeden, der Jesum zwar innigst verb
aber auch zugleich die Vernunft ehrt, und eben deß
gen nicht alle alten Kirchendogmen für göttliche Offen
rung halten kann, sogleich als Rationalisten und Na
ralisten verschreien!) Versteht man aber unter dem W
sentlichen des Christenthums die kirchlichen Unterri
dungslehren (wo alsdann jede Religionspartei ein
ders wesentliches Christenthum hat, als die andre):
entspringt daraus das sogenannte orthodoxe, oder eig
liche Sekten = Christenthum. (Möbte man doch end
zu der Einsicht gelangen, daß man durch ein sol
Sekten = Christenthum, das auf bloßem blinden Buch
benglauben ohne That und Kraft und auf Partei
beruhet, folglich ein Gräuel vor Gott ist, Christe
den göttlichen Weisen wahrhaft schmähet, wenn man
ches leere, meist aus falscher Exegese und aus müss
Speculation entsprungene Formelwerk für den ehrw
digen Geist seiner erhabenen Religion auszuge
wagt!) — Dieses Formular = Christenthum zerf
aber wieder in verschiedene Classen. — Entweder h
man den festen Glauben an diese Kirchendogmen u
bestimmte Formeln für die Hauptsache; oder man v
bindet zugleich mit dieser Anhänglichkeit an kirchli

Digitized by Google

Dogmen einen frommen und religiösen Sinn, und fühlt s in seinem Innersten, daß dieses Leben in Gott doch ie Hauptsache des Christenthums sey. Für das Erstere timmen die strengen Orthodoxen, die man auch Hyper-rthodoxen nennt; für das Letztere die sogenannten Pie-isten und Mystiker. —

In Beziehung auf die gegenwärtigen merkwürdigen Zeiterscheinungen möchte es nicht überflüssig seyn, bey den angeführten letzten Classen etwas stehen zu blei-ben. — Baut man seine ganze Religion bloß auf Glauben an dogmatische Speculationen, ohne festen Grund in der Vernunft oder in der Lehre Jesu zu ha-ben: so ist dieß gewiß die unglücklichste Partei, die man nur ergreifen kann; denn welche morsche Stütze ist ein blinder Glaube! Und ein solcher ist der Glau-be, der, wie man jetzt zu sagen pflegt, vor aller Er-kenntniß vorangehen soll; denn beruhete dieser Glaube auf Gründen, so gehören ja diese zur Erkenntniß, folg-lich müßte die Erkenntniß nothwendig dem Glauben vor-angehen; und so wäre es ja ein sehender Glaube. Ein Glaube also, der vor aller Erkenntniß vorhergeht, muß nothwendig ein blinder Glaube seyn. Ein solcher blin-der Glaube aber, dessen sich ohnehin jeder Vernünftige schämen sollte, hat zugleich die traurigsten Folgen. Ge-hen einmal einem Blindgläubigen die Augen auf: so schwindet alsdann aller Glaube; und der Mensch hat Nichts, woran er sich halten kann. Leicht ist alsdann der Uebergang vom blinden Glauben zum völligen Un-glauben; wie dieß so viele Beyspiele in der katholischen Kirche lehren. So entsteht am Ende Frivolität und Re-ligionsspott, oder wenigstens falsche Aufklärung, weil man keine Mittelstraße kennt. — Gewiß wären Hun-derte und Tausende keine Religionsspötter geworden,

wenn sie mit dem erhabenen Geiste des Christenthu
von den christlichen Lehrern ihrer Zeit bekannt gem
worden wären, und wenn man nicht immer Formal
Christenthum mit wahrem Christenthume nach der Le
Jesu verwechselt hätte. Dieß ist das Resultat eines
befangenen Studiums der Geschichte und Literatur
so verschrieenen Freigeisterei in England, Frankreich
Teutschland. — Weit glücklicher sind diejenigen,
che mit diesem blinden Glauben an veraltete Kirchen
men frommen religiösen Sinn verbinden: deren Herz
doch erwärmt; sie erheben ihren Sinn zum Ewigen
Himmlischen, und freuen sich ihres seligen Lebens
Gott. Nur täuschen sie sich darin, daß sie diesen fr
men Sinn und dieses Leben in Gott, diese selige Zuf
denheit für die alleinige Frucht ihres blinden Glaub
halten; denn Andre, welche andres Glaubens sind,
nen eben so fromm seyn, und sich eben so selig fühl
als sie, nur vielleicht mit weniger Anmaßung und
ßerm Schein in eigenen Phrasen und frömmelnden Ge
den, als sich die Pietisten, (Methodisten in Engla
und Herrnhuter auszuzeichnen pflegen. Doch stif
diese, als Seelsorger, gewiß weit mehr Segen in
ren Gemeinden, als die unseligen Aufklärer, welche d
ihre kalte Moral den Herzen alle Wärme, und d
ihren bloßen Vernunftglauben dem Volke allen christ
religiösen Sinn rauben. Diesen befördern aber die
tistischen Lehrer, und bilden fromme Christen und re
schaffene Staatsbürger: jene aber vergessen ganz
wahre Bestimmung als christliche Religionslehrer,
predigen neue Dogmatik, wie ihre Vorfahren alte D
matik; und so verfehlen beide ihr Ziel, da nur chri
liche Religion, nicht aber Theologie (weder alte n
neue) auf die Kanzel gehört. — Es ist daher au
kein Wunder (obgleich sehr zu bedauern) daß der M
stizismus in unsern Tagen so sehr um sich greift. Le

Digitized by Google

er trieben wohl die meiſten Religionslehrer die Seelſorge ſehr nachläßig, mechaniſch, ohne allen Eifer, wollen nur Prediger heißen (da ſie doch nach ihrer urſprünglichen evangeliſchen Beſtimmung Paſtoren — paſtores animarum, Seelſorger ſeyn ſollten,) und konnten doch ſelbſt durch ihre kalten Predigten, die entweder alt- oder neu dogmatiſch waren, die Herzen ihrer Zuhörer nicht erwärmen, ihre Bedürfniſſe nicht befriedigen. Sie wurden oft ſelbſt Spötter, weil ſie keinen religiöſen Sinn hatten, ihre angebliche Aufklärung gieng in verderbliche Unaufklärung über; und ſo konnten ihre Vorträge in keiner Hinſicht befriedigen. Man riß nur nieder, baute aber nicht wieder auf, man vergaß ganz das Pauliniſche πάντα πρὸς οἰκοδομήν. Dazu kam die franzöſiſche Freigeiſterei und Zügelloſigkeit; und ſo war die unglückliche Aufklärung vollendet. — Nun aber kamen traurige Zeiten; da lernte man Gott ſuchen: ſie endigten mit großen, ganz unerwarteten Begebenheiten; dadurch wurde man erſchüttert, und lernte an Gott und ſeine Weltregierung glauben. Jetzt war die falſche Aufklärung vernichtet: einen geſegneten Mittelweg kannten die Menſchen nicht; und ſo warfen ſie ſich dem Aberglauben, dem Pietismus, wohl gar dem Fanatismus und groben Myſticismus, ja ſelbſt dem Katholicismus in die Arme. So geht es immer, wenn man nicht Religion und Theologie zu unterſcheiden weiß; da verbreitet ſich der Stamm des religiöſen Glaubens nach Verſchiedenheit der geiſtigen und gemüthlichen Bedürfniſſe in die allerverſchiedenartigſten Aeſte. Wohl dem, der noch den Geiſt des Chriſtenthums bei aller Glaubensverſchiedenheit feſt hält! τὸ μὲν γράμμα ἀποκτέινει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ. Sorgen alſo nur die Conſiſtorien bei Wiederbeſetzung der Pfarreien für gebildete und religiösgeſinnte Lehrer: ſo kann und wird ſich am Ende noch Alles ausgleichen zum Beſten der Kirche Gottes und Chriſti. —

Digitized by Google

Ueber den Geist der symbolischen Bücher, oder wie ich lieber sagen möchte, der ersten Reformatoren und des Protestantismus habe ich hier wenig zu sagen, weil ich nicht das wiederholen soll, was ich schon in meiner am evangelischen Jubelfeste v. J. gehaltenen (bereits gedruckten) Rede darüber gesagt habe. Denn dort glaube ich klar bewiesen zu haben, besonders aus den eigenen Aussprüchen Luthers, daß zum Geiste der evangelischen Religion und Kirche nothwendig gehöre freie und unbefangene Forschung der Wahrheit aus Vernunft und Schrift, und gänzliche Unabhängigkeit in Glaubenssachen von aller menschlichen Autorität. Das Recht, das Luther sich zu seiner Zeit zueignete, und welches eigentlich ein unantastbares, heiliges Menschenrecht ist, Wahrheit zu suchen, dem Irrthum zu begegnen, das Göttliche vom menschlichen zu sondern, und die Schlacken vom reinen Golde zu scheiden, — dieses Recht muß noch allen Protestanten zustehen; Luther wollte nicht, daß wir uns nach seinem Namen nennen, und auf seine Worte schwören sollten. Nur Wahrheit sollen wir als Protestanten suchen: nur diese muß uns heilig seyn. Und es wäre sehr zu beklagen, wenn wir nach dreihundert Jahren, nach so großen Fortschritten in der Geschichte, Philologie und Philosophie, zu einer Zeit, wo Alles in Künsten und Wissenschaften eine ganz andre Gestalt gewonnen hat, als zu Luthers Zeit, und bei einem so großen Reichthum von Hülfsmitteln aller Art nicht tiefer in den Geist des Christenthums dringen, und die weisen Aussprüche Jesu nicht besser verstehen sollten, als man diß in den Zeiten der Reformation vermochte. Nein! einer solchen Schande darf sich die Theologie nicht schuldig machen, zu einer Zeit, wo alle Wissenschaften so ungeheure Fortschritte gemacht haben. Nur muß frommer religiöser Sinn uns bey jeder Untersuchung leiten; alle Frivolität muß ferne von uns seyn. Nur nach

Wahrheit müssen wir streben, nicht nach eitelm Glanz
nd Ruhm: nur Gottes Ehre müssen wir suchen, und
cht unsre Ehre. Mit solchem religiösen Sinne wer-
n auch alle unsre freien Untersuchungen der Wahrheit
ewiß der ehrwürdigen Religion Jesu förderlich, nicht
achtheilig seyn; und unsre von einem solchen Sinne
eleitete freie Wahrheitsforschung wird den Geist des
hristenthums von einer weit ehrwürdigern Seite darstel-
n, und in einem weit größern Glanze zeigen, so wie
ie Religionsspötter weit glücklicher widerlegen, ja wahr-
aft beschämen können, als durch einen blinden Buchsta-
englauben. —

Mit solchen Gesinnungen und Ansichten, die in
dem Geiste des Christenthums und der evangelischen
Kirche ihren festen Grund haben, wende ich mich nun
zur Betrachtung der leider (nicht zur Ehre unsers Zeit-
alters) so verschrieenen Funk'schen Bibelausgabe. —
Wenn man nicht wüßte, wie und durch welche Veran-
lassung in unsern Tagen die Hyperorthodoxie, der Pie-
tismus und Mysticismus so gewaltig wieder ihr Haupt
emporheben: so wäre es ganz unbegreiflich, wie nach
dem Vorgang so vieler gelehrten und bewährten neuern
Schriftausleger, welche mit den nöthigen Sprach- und
Sachkenntnissen hinreichend ausgerüstet und vertraut mit
dem Geist des Alterthum die heiligen Urkunden der Ju-
den und der Christen aufzuhellen suchten, noch jetzt ein
so jämmerliches Geschrei über die Altonaer Bibel erho-
ben werden könnte, als es kaum so arg aus dem Mun-
de eines Melchior Götze streitsüchtigen Andenkens gegen
den würdigen Abt Jerusalem, als dieser Bileams Eselin
keine menschliche Sprache zugestehen wollte, vor etwa
vierzig Jahren vernommen wurde. Soll man denn den
polemischen Cyclus von 25 Jahren (1760 — 85) von
Neuem durchlaufen? Das wäre in der That zu viel ge-

fordert. Widerlege man erst jene jetzt so groß sprechende verketzernde Partei die gelehrten Schriften jener berühmten Männer, aus denen Herr Pastor Funk mit [illegible] Mäßigung und Umsicht geschöpft hat, und thue [illegible] als wenn die Altonaer Bibel eine ganz neue und schädliche Erscheinung am evangelischen Kirchenhimmel [illegible] Man bedenke doch, daß wir nicht mehr in dem dum[illegible] 17ten Jahrhundert leben, und daß man sich in unsern Tagen gewaltig lächerlich macht, wenn man die [illegible] love und Quenstedte wieder von den Todten auferwe[illegible] will. Lasset die Todten ruhen! — Ich kann [illegible] bergen, daß ich durch das Zettergeschrei jener blin[illegible] Eiferer Anfangs sehr erschreckt worden bin; ich mu[illegible] befürchten, daß der so rühmlich bekannte und ehrw[illegible] dige Herausgeber der Altonaer Bibel sich ganz ver[illegible] sen, und vielleicht Anmerkungen in frivolem Bahrdtsch[illegible] Tone, oder gar à la Voltaire geschrieben habe. [illegible] wie erstaunte ich, als ich nun selbst diese Bibel in [illegible] Hände bekam, und die treffliche Vorrede las, die mit religiösem Sinne ganz im Geiste des Christenthums [illegible] schrieben ist: ich segnete den Mann für seinen frommen Sinn und seine ächt christlichen Gedanken — den edlen Mann, dem es eine wahre Herzens-Angelegenheit [illegible] die Bibel in ihrer würdigen Gestalt darzustellen, [illegible] ihr auch bei Denkern Achtung und Ehrfurcht zu verschaffen; aber mit desto größerem Unwillen wurde ich gegen seine unbilligen Gegner erfüllt, welche gar nicht zu bedenken scheinen, in welchen Zeiten wir leben. [illegible] verglich ich auch mehrere Anmerkungen, und fand [illegible] alle in der Ordnung, gerade so, wie sie für unsere Zeiten passen, und wie man sie von einem Manne, der die gehörige exegetische Bildung hat, erwarten kann. Zwar hatte ich keine Zeit, die ganze Funkische Bibel durchzulesen; und so könnte es gar wohl seyn, daß manche Anmerkungen darin enthalten wären, die mein

Beifall nicht hätten. Allein was thut diß? Es giebt nicht zwei Exegeten, welche überall übereinstimmten; dieß gehört nothwendig zur Individualität der Ausleger. Es kömmt nur darauf an, von welchen Grundsätzen ein Ausleger ausgeht, ob er die nöthigen Sprach- und Sachkenntnisse hat, und welchen Ton er im Auslegen hält, besonders in der Sacherklärung. Kein Ausleger kann es Allen in Allem recht machen. Jeder giebt, was er hat, und so gut er's geben kann. Und sollte einer von der strengen Gegenpartei Funk's z. B. Hr. Harms, eine Bibel mit Anmerkungen im Geschmack seiner Partei herausgeben: so kann er versichert seyn, daß er es noch weit Wenigeren recht machen würde, als Hr. Funk. — Bei Beurtheilung eines Buchs kommt es aber auch hauptsächlich auf die Frage an: Für wen, für welche Classe von Lesern, das Buch von seinem Verfasser bestimmt sey. Nach Verschiedenheit der Beantwortung dieser Frage kann dasselbe Buch Lob oder Tadel verdienen. Sollte diese glossirte Bibelausgabe auch für das gemeine Volk, Bürger und Landleute seyn, so möchte man sie bedenklicher finden. Das Volk kann nicht das Wesentliche und Außerwesentliche in der Bibel gehörig unterscheiden und könnte leicht durch den Gebrauch dieser Ausgabe gegen die Bibel Argwohn schöpfen und zur Frivolität verleitet werden. Das Volk muß glauben, weil es nicht denken kann; führe man es nur zum vernünftigen Glauben, und lege bei dem Volksunterrichte alle die gelehrten Streitigkeiten bei Seite, die nur das Volk verwirren würden. Allein diese unangenehmen Folgen sind nicht leicht bei dieser Altonaer Bibel-Ausgabe zu befürchten; sie ist viel zu theuer, als daß ein Bauer oder Taglöhner sie sich anschaffen könnte; und die Bibelgesellschaften sorgen schon für wohlfeileren Ankauf einer unglossirten Bibel, oder verschenken gar Exemplare einer solchen, z. B. der Hallischen, zu Tausen-

Digitized by Google

den. — Nur reichere und gebildetere Laien können diese Ausgabe anschaffen. Und gerade für solche, sonders wenn sie mit den Spöttereien über die B in der großen Welt bekannt geworden sind, ist Ausgabe ganz geeignet; denn hier finden sie die sendsten Antworten auf solche Deistische Einwürfe Religionsspöttereien aus einer hellern Ansicht der Welt, und bekommen mehr Ehrfurcht für die Bi dieses religiösseste Buch der Welt und für das Chri thum, wenn sie hier den Geist desselben besser ke lernen. —

Mehr aber über die Altonaer Bibelausgabe zu gen, um sie gegen das unbändige Geschrei ihrer Fe und Verläumder zu vertheidigen, ist wohl jetzt überflüssig, nachdem Hr. Licentiat Schröter die Einw der Gegner schon bündig widerlegt hat *) Doch m das unverständige Schreien und Wüten gegen die neu mit Gründen unterstützte, und nichts weniger als fri Exegese noch fortdauern sollte, so will ich mir Mühe nicht verdrießen lassen, ein recht ernstes W mit diesen Hyperorthodoxen und Fanatikern zu sprech und ihnen klar vor die Augen zu malen, daß sie si ohne es zu wollen, einer wahrer Gotteslästerung sch dig machen. Aber freilich, wenn die Paradoxie ei bekannten eifrigen Theologen **): daß die Vernu mit dem Sündenfall entstanden sey, sich weiter verbr ten sollte; so hätte ich kein Wort mehr zu verliere

*) Zu der Schrift; Uebereinstimmung der neuesten Altonaer Bibelausgabe mit dem Geiste nicht nur der heil. Schr selbst, sondern auch des protestantischen kirchlichen Lehrbe griffs. ꝛc. Leipz. 1817. 8.

**) S. Zeitschrift für Christenthum und Gottesgelahrthei Bd. 2. Heft 2. S. 270.

Digitized by Google

nn ein vernünftiges Wort würde nicht angenommen,
l ja die Vernunft ein Product des Sündenfalls seyn
; und ein unvernünftiges Wort zu sprechen, wird
kein Vernünftiger zumuthen. So hätte also alles
den mit solchen Männern nothwendig ein Ende. Aber
andre nicht genau unterrichtete Christen, welche
ch den anmaßenden Ton solcher Halbgelehrten leicht
geführt werden könnten, möchte es doch von Nu-
n seyn, wenn die baare Unvernunft solcher blinden
ferer recht augenscheinlich gemacht wird. —

Anhang.

XLVI.

Sieben Altarreden bey der Aufna neuer Mitglieder des Prediger-Se nariums in Jena.

In den Jahren 1815 — 22.

1.

Meine hochgeschätzten Freunde!

Sie sind heute vor diesem Altare versamm um feierlich in die Predigergesellschaft an dieser Stä aufgenommen zu werden. Sie beweisen zwar schon durch, daß Sie in diese Gesellschaft treten wollen, einen edlern Sinn, der nach dem Bessern strebt; Sie wo len sich auf eine würdige Art zu einem künftigen Le

Digitized by Google

amte vorbereiten; und Sie haben auch schon Ihre Lehrfähigkeit durch abgelegte Proben hinreichend bewährt. Aber vergessen Sie nie, daß nur die innere Weihe des Geistes und Herzens uns zu einem evangelischen Lehramte wahrhaft geschickt macht, und daß nur durch frommen christlichen Sinn des Lehrers die Absicht des evangelischen Lehramtes, gute und fromme Menschen zu bilden und sie für eine höhere und bessere Welt zu erziehen, glücklich erreicht werden kann.

Das evangelische Lehramt ist zwar schon an sich im Staate von größter Wichtigkeit. Welche Unwissenheit, welche Rohheit, welche Sittenlosigkeit würde im Staate einreissen, wenn die Menschen, Junge und Alte nicht beständig über Religion, diese heilige Quelle alles Guten, belehrt, und zu allem Guten kräftig ermahnt würden? — Aber ganz fruchtlos ist dieses Lehramt, wenn der Lehrer selbst anders lebt, als er lehrt, wenn er selbst durch ein böses Beispiel alles wieder niederreißt, was er durch seine Belehrung aufgebaut hat. — Auf keinen Stand ist man so aufmerksam, als auf den Lehrerstand; keinem Stande wird so wenig verziehen, als diesem. Der Lehrer, als Seelenhirt betrachtet, sollte auch ein Muster und Vorbild der ihm anvertrauten Heerde seyn. Nur so wird er in seinem Lehramte Segen stiften; ohne dieses mit seiner Lehre harmonirende Leben, schadet er mehr als er nützet. —

Eben so wenig sind gelehrte Vorkenntnisse zum evangelischen Lehramte hinreichend. Diese gelehrten Kenntnisse, welche durch den akademischen Unterricht erlangt werden, sind zwar nothwendig, um vernünftige und gründliche Ueberzeugung von der Würde der Religion zu erlangen, deren Lehrer man seyn soll, und um die nöthige Achtung unter den übrigen gebildeten Ständen zu

erhalten. — Allein von unmittelbarer Anwend
sind diese gelehrten Kenntnisse nicht; das Volk wi
meinverständlich, faßlich und herzlich belehrt und e
seyn. — Dahin muß also der Lehrer trachten,
er ein recht nützlicher Lehrer werden, und bei seine
meinde wahren und bleibenden Nutzen stiften will.
spricht ja nicht für sich, er spricht für das Vol
muß also faßlich sprechen. — Ueberall muß sein
zu dem Volke sprechen, nicht bloß der Verstand,
weniger der bloße Mund. Aus dem Eifer, au
Innigkeit, womit er spricht, muß jeder seiner Z
fühlen, daß Alles, was er spricht, ihm von
gehet. — So wird der Lehrer Frucht bringen.

Endlich ist zwar eine schön geordnete und
klingende Rede sehr schätzbar, besonders um auch
gebildeten Zuhörer für das Wahre und Gute zu g
nen. Diese Geschicklichkeit muß daher allerdings
künftige Religionslehrer sich zu verschaffen suchen,
gleich die eigentliche Beredtsamkeit eine Gabe der
tur, ein Geschenk des Himmels ist. — Allein sey
Jemand ein ausgezeichneter Kanzelredner, reisse er
alle seine Zuhörer zur Bewunderung hin: ist er
zugleich ein guter und frommer Mensch, fließt nich
les, was er spricht, aus seiner innigsten Ueberzeu
und aus einem frommen Herzen: so fließt die
schöne Rede vor den Ohren des Zuhörers wie ein
schender Strom vorüber, und hinterläßt keinen bl
den Eindruck. — Er ist, wie Paulus sagt, ein t
des Erz und eine klingende Schelle. — Nein!
Same der Religion, den der Lehrer in seinen Zuhö
ausstreuen soll, muß in seinem eigenen Herzen au
keimt und zu einer schönen Frucht gediehen seyn.
Dieser fromme, christliche Sinn müsse demnach
Sie beseelen, meine geschätzten Freunde, die Sie nu

Digitized by Google

die Predigergesellschaft aufgenommen werden wollen. — Wollen Sie einmal würdige Religionslehrer werden: so müssen Sie frühe anfangen, Geist und Herz zu veredlen, den frommen höhern Sinn in sich zu erwecken, zu nähren, zu stärken. Bedenken Sie doch, welche heilige Stätte Sie nun in dieser akademischen Kirche zu betreten gesonnen sind — heilig und ehrwürdig an sich. — Sie wollen da als Lehrer des lebendigen Wortes Gottes auftreten, und Andern den Weg zur Tugend und zur Seligkeit zeigen. — Wie können Sie das mit Würde, mit Nachdruck, ohne die Kraft der Religion Jesu an Ihrem eigenen Herzen zu fühlen? Die Stätte ist aber auch ehrwürdig durch die großen, ehrwürdigen und unvergeßlichen Männer, welche sie vor Ihnen betreten haben. — Denken Sie nur an einen Gerhard, an einen Buddeus, an einen Walch, an einen Oberlein, welche alle und oft die beseligende Christusreligion von dieser Stelle verkündet haben. — Und diese Stelle wollen auch Sie nun betreten. — Mit welchem drückenden und beschämenden Gefühle müßten Sie dieß thun, wenn Sie sich nicht das beruhigende Zeugniß geben könnten, daß auch Sie von Gottes Geiste beseelt und von der erhabenen Würde der Religion und von wahrhaft frommen Sinne durchdrungen seyen. Es ist daher auch Ihnen heilige Pflicht, anständig als Studirende zu leben, sich von allen lärmenden, tobenden Gesellschaften zu enthalten, und sich nichts Strafbares zu Schulden kommen zu lassen. — Denn nur unter dieser Bedingung können Sie in dieser Prediger-Gesellschaft bleiben. — Wollen Sie dieß; ist das Ihr ernster Wille; so gebe Jeder von Ihnen mir die rechte Hand zur Angelobung. —

(Hierauf gelobten die neuen Mitglieder durch einen Handschlag alle an.)

Nach diesem abgelegten feierlichen Gelübde
ich Sie im Namen der theologischen Facultät nun
feierlich, in die akademische Predigergesellschaft auf

Nun der Herr segne Sie in diesen frommen
sätzen, er stärke Sie in allem Guten, und laß
Ihre Vorträge in diesem ihm geweiheten Tempel
Segen wirken unter Ihren Zuhörern! Er laß
diese Pflanzschule der Tugend und Religion zu
Ehre immer mehr gedeihen und aufblühen! Der
Gottes sey mit Ihnen und uns Allen — und be
Ihre und unser Aller Herzen in Christo Jesu, u
Hearn und Erlöser, zum ewigen und seligen
Amen. —

2.

Die Gnade Gottes sey mit uns allen!

Es ist gewiß, meine werthgeschätzten Fre
ein schöner und hoher Beruf, Religionsleh
seyn, den Verstand der Zuhörer in den wichtigsten
das ganze Leben des Christen einwirkenden Relig
wahrheiten aufzuklären, das Herz der Zuhörer z
greifen, und sie zu guten und frommen Christe
bilden; sie in christlichen Gesinnungen und Grund
zu befestigen, im Unglücke zu trösten, mit den kr
sten Beruhigungsgründen, die uns die christliche
gion so reichlich darbietet, und selbst auf dem To
bette ihren letzten Kampf zu erleichtern, und sie
Trost und Gebet in eine bessere Welt zu geleiten;
ger, verständiger Rathgeber und treuer Vater der
meinde in der Noth zu seyn; für Wittwen und W

nach Kräften zu sorgen, und alles Gute und Heilsame mit unermüdlicher Sorgfalt möglichst zu befördern. — Ein wahrhaft hoher und schöner Beruf des christlichen Religionslehrers zum Wohl der Menschheit!

Gewiß fühlt sich ein rechtschaffener Religionslehrer durch das frohe Bewußtseyn einer gewissenhaften Erfüllung seines hohen Berufs hinreichend entschädigt für alle Mühe und Arbeit, für alle Anstrengung und Selbst-Ueberwindung, welche dieser, leider nur zu oft verkannte Beruf von ihm fordert. O durch das viele Gute, das er in seiner Gemeinde wirkt, durch den großen Segen, den er durch treue Amtsführung stiftet, wird der wahrhaft christliche Seelsorger reichlich belohnt, wenn auch der äussere Lohn seiner mühevollen Arbeiten sehr gering seyn sollte, und er auf keine besondere Achtung bei der Welt rechnen dürfte. Sein frommer Sinn belohnt sich selbst. —

Es ist eine gemeine Klage, daß der Lehrstand in unsern Tagen nicht geachtet werde; allein ohne in die Wahrheit dieser so oft übertriebenen Klage tiefer einzugehen, da es doch an Beispielen allgemein geachteter Religionslehrer gewiß nicht fehlt, und ohne die Gründe dieser Nichtachtung eines an sich selbst achtbaren Standes hier genauer zu untersuchen, wollen wir einstweilen aus dieser allgemeinen Klage nur die wichtige Lehre ziehen: daß wir uns um so mehr bestreben müssen, der ehrwürdigen Religion, dem achtbaren Lehrerstande und uns selbst auf alle anständige Art und Weise Achtung und Liebe zu erwerben, durch gute Anwendung unsrer Talente, durch zweckmäßigen Gebrauch erworbener schöner Kenntnisse, vor

allem aber durch Thätigkeit und Treue in ſerm Amte und durch ein frommes und ſterhaftes Leben, daß wir der uns anver Gemeinde in unſerm ganzen Wandel, im häusli öffentlichen, mit gutem Beiſpiele vorgehen, u Lehre und Leben auf das genaueſte übereinſtimmen Auf dieſem Wege der redlichen und treuen Amtsfü der angeſtrengten Thätigkeit im Berufe, und eine ſterhaften Lebens kann es gewiß nicht fehlen, d rechtſchaffene, fromme Religionslehrer ſich und i Amte bei ſeiner Gemeinde Achtung und Liebe verſchaf

Soll ſich aber dieſe Achtung auch unter de bildeten und höhern Ständen verbreiten; m Religionslehrer auch dieſen Achtung und Ehrfurc gen die Religion ſelbſt einflößen: ſo muß e theils ſelbſt eine gelehrte Bildung verſchafft haben, mit gelehrten Kenntniſſen der chriſtlichen Religion ſenſchaft auch die Gabe eines gehaltvollen und angen men Vortrages verbinden; theils durch ungeheuch Frömmigkeit und rein religiöſen Sinn auf die Her dieſer gebildeten Zuhörer kräftig einwirken. —

Nur dann alſo, wenn die ſtudierenden Theolog ſich von der gemeinen, niedrigen, unſittlichen Den entfernen; wenn ſie mit Eifer ihren gelehrten Stu obliegen; wenn ſie ihr großes und ſchönes Ziel, M ſchen zu bilden und zum Höhern und Göttlichen zu h heben, immer vor Augen behalten; wenn ſie an ih Bildung ihres eigenen moraliſchen Charakters und re giöſen Sinnes unermüdet arbeiten und durch ihre Kan zelvorträge auch Gebildete für den Geiſt des Chriſten thums zu gewinnen wiſſen, wenn ſie endlich in einem künftigen Lehramte dieſen höhern und edlern Sinn durch ſtete, unermüdete Fortbildung treu in ſich bewahren, und

Digitized by Google

alle gemeine, niedrige Denkart mit innigem Abscheu weit von sich entfernt halten; wenn sie ihr Lehramt selbst mit möglichstem Eifer und Treue, und mit dem der erhabenen Religion gebührenden Ernste verwalten, und selbst ihre innigste Hochachtung gegen Jesum und seine ehrwürdige und beseligende Religion mit Wort und That bei jeder Gelegenheit an den Tag legen: — Nur dann — dann dürfen wir gewiß hoffen, daß das ehrwürdige christliche Lehramt seine alte ihm gebührende Achtung, die es seither — leider am meisten durch seine eigenen unwürdigen Diener — verloren hat, wieder erhalte, und daß die christliche Religion selbst wieder viele aufrichtige Freunde und warme Verehrer auch unter den höhern Ständen gewinnen, und nicht blos poetisch — mystische Schwärmer, sondern selbst denkende und verständige Männer mit inniger Ehrfurcht und Liebe gegen sich erfüllen werde. Wie sehr sollten sich also künftige Religionslehrer auf Akademien beeifern, durch fleißigen Gebrauch aller der dargebotenen vielfachen Hülfsmittel ihrer gelehrten Bildung und durch fortschreitende Selbst-Veredlung dereinst sich selbst Achtung, und der ehrwürdigen Religion Jesu treue Verehrer und verständige Vertheidiger selbst unter den Gebildeteren zu verschaffen! —

Sie wenigstens, werthgeschätzte Freunde, beweisen sowohl durch Ihren bisherigen rühmlichen Fleiß, womit Sie Sich die nöthigen gelehrten Kenntnisse bei den hiesigen akademischen Lehrern zu verschaffen suchten, als durch den Antheil, den Sie nun an den Predigtübungen in diesem Tempel nehmen wollen, daß Sie nach einem höhern Ziele streben und Sich zu würdigen künftigen Religionslehrern bilden wollen. Fahren Sie in diesem Fleiße, in diesem rühmlichen Eifer fort; streben Sie nach der Gabe eines deutlichen, geordneten

herzergreifenden, würdevollen Vortrags! So werden auch dereinst dazu beitragen, daß der Lehrstand geachter, und der hohe Werth der beseligenden Christusreligion immer mehr anerkannt, immer inniger verehrt, immer tiefer empfunden werde. — Hauptsächlich sey Sie Ihren eigenen religiösen Sinn immer reiner ausbilden, damit Sie nicht Andern predigen und selbst verwerflich werden. Sie wissen es schon, daß man nur unter dieser Bedingung Mitglied dieser Predigergesellschaft bleiben könne.

Ist das Ihr ernstlicher Wille, so gebe mir Ihre von Ihnen die rechte Hand und gelobe damit an!

(Hierauf gelobten die neuen Mitglieder durch Handschlag alle an.)

Nach diesem abgelegten feierlichen Gelübde nehme ich Sie nun auch im Namen der hiesigen theologischen Facultät feierlich in die akademische Predigergesellschaft hiemit auf, und begleite Sie mit meinen innigsten Segenswünschen. Gott segne Sie! Er stärke Sie zu allem Guten! Er verleihe Ihnen Kraft zu Allem, was Sie zur Verherrlichung seiner Ehre und zur Verbreitung der Religion thun und reden! Er lasse besonders Ihre religiösen Vorträge in diesem Ihnen geweiheten Tempel von reichem Segen begleitet seyn!

Die Gnade Gottes sey mit Ihnen und mit Allen! Amen.

3.

Meine werthgeschätzten Freunde!

Es war unstreitig ein, obgleich sehr gemeines, doch sehr schädliches Vorurtheil voriger Zeiten (wo man überhaupt auf Akademien, leider, mehr an das blos Theoretische, als an das Religiöspraktische, dieses Hauptziel des Religionslehrers, dachte), daß studirende Theologen fast ohne allen Unterricht in den Predigerwissenschaften die Akademieen verließen, und so ganz unvorbereitet, oft ohne allen religiösen Sinn, und ohne allen Eifer für religiöse Wirksamkeit, endlich ins Lehramt kamen; mit der leeren Einbildung, daß sich Alles von selbst geben werde, und keine große Kunst erforderlich sey, um eine Predigt vor Landleuten zu halten. —

Welche Verblendung, zwar allerley Kenntnisse und Geschicklichkeiten sich auf Universitäten zu erwerben, nur nicht diejenigen, die man zum künftigen Lehramte zunächst nöthig hat! Welche Verblendung, sich einzubilden, es bedürfe keiner besondern Anleitung zum evangelischen Lehramte, besonders bei Landleuten! — Da doch unläugbar ein verständlicher zu den Fähigkeiten der Landleute sich herablassender und doch kräftiger und herzergreifender Vortrag so große Schwierigkeiten hat. — Welcher Leichtsinn, welche Lieblosigkeit, so wegwerfend von den der geistlichen Fürsorge anvertrauten Landleuten zu urtheilen: für solche Menschen sey Alles gut genug! Sind sie nicht Alle Glieder der christlichen Kirche, und oft recht gute und verständige Menschen? Sind sie nicht alle durch Christum erlöset, und oft des Unterrichts der geistlichen Pflege vorzüglich bedürftig, für welche also der Landprediger nach seiner eigentlichen Bestimmung

mit allem Eifer sorgen sollte? — Welche stolze Anmassung: zu dem so wichtigen Berufe eines christlichen Lehrers und Seelsorgers keiner Anweisung und Uebung in den dazu gehörigen Geschäften zu bedürfen! sich selbst genug zu seyn, und auch Andern allein durch sich selbst genügen zu wollen! — Eine so beklagenswerthe Verblendung und Anmaßung ist nur mit völliger Unkenntniß des großen Umfanges und der hohen Wichtigkeit des evangelischen Lehramtes, oder mit dem Mangel tüchtiger Lehranstalten auf Akademien, wo doch hauptsächlich künftige praktische Religionslehrer ihre Bildung suchen, zu entschuldigen, aber nie zu rechtfertigen. —

Daher aber auch die, leider, so häufigen, gedankenleeren und herzlosen Religionsvorträge auf dem Lande! Daher die unverzeihliche Schlaffheit und Gleichgültigkeit so mancher Lehrer in ihren Amtsgeschäften! Daher das Mechanische und die erstarrende Kälte derselben in allen ihren Amtsverrichtungen! Daher die scheuliche Frechheit, entweder ohne alle Vorbereitung oder doch schlecht genug vorbereitet die heilige Stätte zu betreten! Daher der irreligiöse Sinn, die geringe Achtung gegen Alles, was dem Menschen das Heiligste seyn sollte! Daher die Gemeinheit so vieler Lehrer, sich weit mehr, weit eifriger um Ackerbau und Viehzucht und deren Erwerb zu bekümmern, als um die Religion Jesu, deren treue und thätige Diener sie doch seyn sollten. Daher endlich die schreckliche Rohheit und die große Verwilderung so mancher Landgemeinden, welche sich so oft in ihren traurigen Folgen nur zu deutlich oft offenbaret. —

Wohl also einem Lande, wohl einer Akademie, wo solche Lehranstalten sind, worin die Studirenden zu ihrem künftigen, so wichtigen Lehrer- und Seelsorger-Berufe hinreichend vorbereitet werden, und durch gelehrte

te, bedächtige und wahrhaft religiös gesinnte Lehrer die nöthigen Kenntnisse von dem großen Umfange und der hohen Wichtigkeit ihres künftigen Berufes erhalten! — Wohl auch Ihnen, meine Freunde, daß Sie Sich's haben angelegen seyn lassen, die nöthigen Vorkenntnisse zu einem christlichen Lehramte Sich zu verschaffen, und nun in unsre hoffnungsvolle Pflanzschule aufgenommen zu werden wünschen! Sie sprechen dadurch Ihren eifrigen und festen Willen aus, dereinst recht würdige, und für das Heil der Menschheit unermüdet thätige Lehrer und Führer christlicher Gemeinden zu werden.

Bedenken Sie aber auch nur, welche theure Pflichten Sie dadurch übernehmen! Sie wollen durch Ihre Vorträge auf Verstand und Herz Ihrer Zuhörer wirken; — denn keines darf von dem andern getrennt werden, wenn Predigten ihren ganzen christlichen Zweck erreichen sollen. — Ihre Predigten müssen also wohl überdacht und gut ausgearbeitet seyn; zwar populär und gemeinverständlich, aber auch edel und anständig im Vortrag und Ausdruck, und reich an Gedanken und religiösen Gefühlen. Sie müssen also selbst von Eifer für Wahrheit und Tugend glühen; Ihr Herz muß selbst von frommem, religiösem Sinne durchdrungen seyn, damit Sie nicht Andern predigen und selbst verwerflich werden. Ihr ganzes äusseres Leben muß lauter Zeuge ihres innern, göttlichen Lebens seyn, damit Ihre Vorträge als reine, lautere Wahrheit, als reiner Ausdruck Ihrer eigenen Ueberzeugungen und Gefühle bestehen, und Sie nicht wieder durch Ihr bürgerliches Leben dasjenige niederreissen, was Sie durch Ihre Predigten aufbauen. Bedenken müssen Sie die Würde der heiligen Stätte, welche Sie in Zukunft als Mitglieder des akademischen Prediger-Seminariums betreten wollen. Bedenken müssen Sie, daß Ihr hiesiges Streben, Leben und Wir-

ken reine und würdige Vorbereitung zu einem künftig
christlichen Lehramte seyn solle. Nur unter solchen B
dingungen können Sie in dieser Predigergesellschaft si
und bleiben. Ist dieß Ihr ernster Wille, so gelobe d
Jeder von Ihnen mit der rechten Hand an!

(Hierauf gelobte jedes neue Mitglied mit ein
Handschlage an.)

Nach diesem vor Gott und dieser Versammlu
abgelegten feierlichen Gelübde nehme ich Sie nun
Namen der theologischen Facultät in die akad
mische Prediger-Gesellschaft auf. — Haben Sie n
stets das Unendliche und Heilige, das Hohe und Him
lische vor Augen, als das große Ziel, wornach Si
streben! Verabscheuen Sie alles Niedrige und Gemei
Suchen Sie mit jedem Tage Ihren Sinn zu ver
len, und Ihr Leben mit guten Thaten zu verschöne
Trachten Sie nun nach dem, was gut und schön, w
groß und edel ist! — Gott segne Sie in diesen
len Vorsätzen! Er stärke Sie mit seiner Kraft, u
lasse alle Ihre zu seinem Preiße und zum Heil
Menschheit abzweckenden Bemühungen wohl gelingen!

Der Friede Gottes sey mit Ihnen und mit u
Allen! Amen! —

Digitized by Google

4.

Die Gnade Gottes sey mit uns Allen, Amen!

Sie wollen, meine werthgeschätzten Freunde, durch ie Aufnahme in die akademische Predigergesellschaft Sich uf eine würdige Art zu einem künftigen christlichen Lehramte vorbereiten. Ein edler Entschluß! Bedenken Sie aber wohl, wie viel er in sich schließt, — wie viel es sagen will, ein würdiger christlicher Lehrer zu seyn, durch Wort und That! Ein christlicher Lehrer soll Christum predigen, eingedenk des apostolischen Ausspruchs (1 Cor. 1, 31.) Christus ist uns von Gott gemacht zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlösung. — Wer diese Ueberzeugung mit dem Apostel hat — und jeder ächte christliche Lehrer muß sie mit ihm haben — der predigt nicht sich selbst, nicht seine eigene menschliche Weisheit, prunkt nicht mit schönen Worten und leeren Tönen, betritt nicht die heilige Stätte um sein selbst willen, um nur mit seinem gesuchten Vortrage zu glänzen; sondern er predigt einfach und herzlich — Jesum Christum, und spricht mit dem Apostel (Röm. 1, 16.) aus dem Innersten seines Herzens: Ich schäme mich des Evangelii von Christo nicht; denn es ist eine Kraft Gottes, selig zu machen Alle, die daran glauben. Ach! wer sich Christi schämen könnte, der würde ein sehr unwürdiger christlicher Lehrer seyn; er würde bei aller eingebildeten Weisheit eine große Geistesbeschränktheit, und bei alle seinem Wortprunke eine große Herzlosigkeit verrathen. Denn in Jesu ist die reinste Quelle göttlicher Weisheit; er hat Worte des ewigen Lebens. — Wer also die hohe Bestimmung des evangelischen Lehramtes innig fühlt,

Digitized by Google

muß Christum predigen; und er wird
Wärme und Eifer thun.

Allein es ist nicht genug, daß nur Christu
haupt geprediget werde; es kömmt hauptsächlich
an, wie er gepredigt wird. Die Geschichte des
stenthums und des christlichen Lehramtes liefert
nur zu traurige Beispiele, wie man Christum nic
digen soll. Der eine predigte z. B. Christum so
das Volk dadurch zum finstern Aberglauben g
wurde, anstatt in Christo die reinste Quelle himm
Weisheit zu zeigen. Der andre predigte Christum
daß die Religion Jesu, dieses göttlichen Lehrers
reinsten Tugend und Gottseligkeit das Grab alles
gendeifers wurde, wenn er z. B. nur auf das
Jesu hinwies, das uns von allen Sünden rein m
aber den wichtigen Beisatz des Johannes (1 Joh. 1,
ausließ: „so wir im Lichte wandeln, wie er
Lichte ist." Der Dritte predigte Christum so, daß
als ein ganz gewöhnlicher alter Weiser erschien,
durch eine solche Schilderung seine eigenthümliche g
liche Gestalt gänzlich verlor. Der Vierte würdigte w
gar den göttlichen Weisen zu einem Volksbetrüger her
wenn gleich nicht in böser Absicht, sondern nur um J
sum in den Augen der Weltklugen als einen verstän
gen Mann zu schildern, und ihn über den Aberglauben
seines Zeitalters zu erheben; verwischte aber ganz d
diese Ansicht Jesu den hohen und edlen Charakter de
selben. Heißt das Christum, den Weltheiland, pred
gen? Gewiß nicht! Und in so ferne ist die Behauptung
Vieler gewiß falsch: Wenn nur Christus gepredigt
wird! — Zwar muß Christus von mehr als einer
Seite dargestellt werden — denn seine großen Verdienste
um die Welt sind höchst mannigfaltig — aber doch
immer auf eine seiner würdige Art. Er erscheint in

Digitized by Google

Geschichte von mehr als einer preißwürdigen ite, als Gottgesandter, als erhabener Lehrer, als ho s Muster, als großer Wohlthäter, als edler Freund d Berather, als Erlöser der Menschen, als Märty r der Wahrheit, als Opfer für die Welt. Er er heint bald in seiner hohen Weisheit, bald in seiner ebenswürdigkeit, bald in seiner reinen Unschuld und eiligkeit, bald in seiner unermüdlichen und Alles auf pfernden Wirksamkeit zu allem Guten, Großen und dlen. — Und so Christum von der rechten Seite n seinem Wesen und Wirken aufgefaßt ist es wahr: Wenn nur Christus geprediget wird! Denn Christus, recht dargestellt, erscheint von jeder Seite ver ehrungswürdig. Und gerade daraus sollte sich der echte christliche Lehrer ein Hauptgeschäfte machen, Christum von allen Seiten in seiner Größe und Ehrwürdigkeit, als göttlichen Lehrer und Weltheiland darzustellen.

Um so wichtiger ist es also für den christlichen Religionslehrer, Christum recht zu predigen, gerade so, wie Jesus sich selbst ausgesprochen hat, und wie er in der Geschichte dasteht in seiner ganzen Würde und Höhe. Hier erscheint er aber in seiner Göttlichkeit, als ein mit göttlicher Kraft ausgerüsteter Lehrer der reinen Wahrheit und Tugend, als ein erhabener Gesandte des Himmels zum Heil einer in Unwissenheit, Aberglauben, Gleißnerey und Laster versunkenen Welt, als ein wahrer Weltheiland. Hier tritt Jesus Christus auf in der ganzen Hoheit seines Geistes und Gemüthes: nicht nur in der Erhabenheit seines großen, Alles durchschauenden, alles Wahre und Gute in dem reinsten Lichte erblickenden und erfassenden Geistes; sondern auch in der edlen Größe seines, alles Gute und Rechte wollenden, und mit Eifer und Anstrengung, ja selbst mit Aufopferung seines Lebens Alles durchführenden frommen

Digitized by Google

Gemüthes. — Hier steht Jesus Christus da — der Einzige unter einem verdorbenen Geschlechte! erblicken wir ihn sogar am Kreuze — sehen den nen und Unschuldigen, den edelsten Menschenfreund, qualvollen und schimpflichen Tod eines groben Ve chers erleiden, mit der standhaftesten Ergebenheit i heiligen Willen seines himmlischen Vaters, nicht als Märtyrer der Wahrheit, sondern als Opfer für Welt, als sichres Unterpfand der Gnade Gottes, nach Jeder, der nur sein Innerstes frägt, sich ängs sehnt. Denselben Christum sehen wir aber auch reich wieder aus seinem Grabe hervorgehen, und, dem er Alles auf Erden vollbracht hatte, sich in Welten zu seinem himmlischen Vater emporschwinge So erscheint Jesus in der Geschichte durch Wor That; segensvoll wirkend, geduldig leidend, stan sterbend, triumphirend auferstehend, und sich endlich Unendlichen glorreich erhebend; von der Gottheit i ben und im Tode wunderbar ausgezeichnet, und Weltheiland erkohren; allein von seinen undankb Zeitgenossen theils verkannt, theils sogar verspottet, höhnt, ja zum schimpflichen Kreuzestode verdam doch aber von einer dankbaren Nachwelt hochgeehrt, seiner ganzen hohen Würde anerkannt, und für s unendlichen Verdienste laut und in allen Theilen Welt, wo man nur seinen Namen nennt, mit M nen Zungen gepriesen!

So schwebt dem wahren Christen das Bild sei Erlösers vor Augen! — Vor dieses erhabene Jesu, des Einzigen, trete nun der christliche Religi onslehrer hin! Dieses betrachte er aufmerksam, erfasse seinen hohen Geist zu seiner eignen Veredlung Dann wird er erst die hohe Bedeutung eines Religion lehrers ganz inne werden. Hier gilt es nicht Wor

Digitized by Google

nicht Formeln (die oft sehr leer und herzlos seyn können;) sondern den Geist; der Geist macht lebendig! — Von diesem Geiste Jesu, von diesem hohen religiösen Sinne, der sich in allen Reden und Thaten Jesu offenbaret, der auf alles Gute, Große und Heilige stets gerichtet war, und alles Gemeine, Niedrige und Unheilige verabscheute, werde der christliche Lehrer mächtig ergriffen; alsdann wird er auch in demselben Geiste Jesu lebendig sprechen und kräftig handeln! denn Christus lebt in ihm! und so lebte er selbst ein neues göttliches Leben. — So von dem Geiste Jesu ergriffen, predige er nun Christum in seiner Größe und Hoheit, die selbst aus seiner Niedrigkeit unverkennbar hervorblickt, in seiner Weisheit und Heiligkeit, in seiner Milde und Menschenliebe, in seinen Reden und Thaten! — So bringe er Jesum seinen Zuhörern nahe, zur lebendigsten Anschauung, mit allen seinen heilsamen, Geist und Herz ergreifenden Belehrungen, mit seinen eindringenden, das Innerste des Menschen erschütternden Ermahnungen, mit seinen kräftigen, das menschliche Herz himmelwärts richtenden Tröstungen, mit seinem hohen, himmlischen Sinne und mit seinem großen edeln Beispiele! Aber er stelle auch Jesum dar in seiner hohen edeln Wirksamkeit im Leben, Leiden und Sterben zum Heil der Menschheit! er übersehe nicht in seiner Darstellung die deutlichen Spuren des Göttlichen in allen Reden, Thaten und Schicksalen Jesu! Dieses erhabne Bild Jesu präge der christliche Lehrer seinen Zuhörern tief ins Herz (nicht bloß in ihr Gedächtniß) durch begeisterte Rede; daß sie vonldemselben geistigen, himmlischen Sinne ergriffen, zu jeder schönen, edlen That sich kräftig hingezogen fühlen, daß sie sich von allem Gemeinen, Irdischen mächtig losreissen, und zu dem Hohen, Himmlischen emporheben, und von diesem himmlischen Sinne durchdrungen auch zur innigsten Liebe und zum frömm-

sten Danke gegen Gott und Jesum, ihren Erlöser, mächtig ergriffen werden. — Das heißt Christum predigen! — Und so ist man erst ein ächter christlicher Lehrer — durch christlich frommen Sinn, durch kräftiges, und zu unserm Innersten strömendes, christliches Wort, und durch edle, christliche That! — nicht durch prunkende Reden, auch nicht durch Eifer mit Unverstand! Der christliche Lehrer muß durchaus christlich seyn. — Christus Sinn muß ihn ganz beseelen, in ihm denken, aus ihm reden, und durch ihn handeln!

Nach diesem großen Ziele müssen auch Sie streben, meine Freunde! Nie dürfen Sie das große, herrliche Bild Jesu Christi, das Ihnen nun bei Ihrer Aufnahme vorgehalten worden ist, aus den Augen verlieren; immer muß es Ihnen in den kräftigsten Zügen vorschweben! Jesus Christus muß sich erst in Ihrem eigenen Herzen gestalten; alsdann werden Sie auch, wenn Sie mit christlich frommem Sinne Christum predigen, das wahre göttliche Leben bei Andern befördern und sie mit dem Geiste Jesu beseelen. So erfüllen Sie erst den schönen Beruf eines christlichen Religionslehrers. — Ist das nun Ihr ernster Wille, auf diesem Wege, würdige christliche Lehrer zu werden, und sich zu diesem Zwecke auf eine würdige Art in unsrer akademischen Prediger-Anstalt vorzubereiten: so gelobe dieß jeder von Ihnen mit der rechten Hand.

(Hierauf gelobten die Aufzunehmenden an.)

Nach diesem vor Gott und dieser Versammlung abgelegten feierlichen Gelübde nimmt Sie nun auch die theologische Facultät in das hiesige Prediger-Seminarium auf. Behalten Sie nur immer das erhabene Bild Jesu Christi unsers Herrn und Erlösers vor Au-

Digitized by Google

gen und im Herzen: so wird auch durch Sie das Reich Gottes auf Erden wachsen und zunehmen. Dazu verleihe Ihnen Gott, der Allgütige, seine Kraft von oben, und lasse alle Ihre wahrhaft christlichen Bemühungen wohl gelingen! Gott segne Sie und uns Alle! Amen.

5.

Heiliger Vater, heilige uns in deiner Wahrheit; dein Wort ist Wahrheit. Amen.

Sie wollen sich, meine werthgeschätzten Freunde, unter unsrer Anleitung zu würdigen christlichen Lehrern bilden, und als solche schon hier in diesem Tempel auftreten; und Sie sollen daher, nach bereits abgelegten Proben heute feierlich in die akademische Predigergesellschaft aufgenommen werden. Sie kennen schon die Pflichten, die Sie als Mitglieder derselben zu beobachten haben; und wir *) können nur innigst wünschen, und Sie heute väterlich dazu ermahnen, diese Pflichten treu und redlich zu erfüllen, um sich als würdige Mitglieder zu beweisen. Denn diese Vorbereitung, diese Bildung soll auf ihr ganzes künftiges Leben, auf Ihre ganze künftige Amtsführung und Seelsorge kräftig einwirken. Wollen Sie nun in dieser Absicht auch

*) Die Mitglieder der theol. Fakultät, in deren Mitte der jedesmalige Dekan vor dem Altar die Anrede an die neu aufzunehmenden Mitglieder des homiletischen Seminariums hält.

in diesem Tempel öfter als Lehrer auftreten; wollen Sie von jener heiligen Stätte das Evangelium verkündigen, Ihre Zuhörer belehren, ermahnen, warnen, trösten, beruhigen; so müssen Sie sich auch die wichtige Frage vorhalten; Wie kann und soll der christliche Lehrer würdig auf der Kanzel auftreten? Denn diese Frage verdient, besonders in unsern Tagen, unser ernstliches Nachdenken; und wenn ich diese Frage im Allgemeinen nach meiner innigen Ueberzeugung so beantworte: „der christliche Lehrer soll auf der Kanzel demüthig auftreten:" so wünsche ich dieser Beantwortung in ihrer Ausführung, so weit die Kürze der Zeit dieß erlaubt, wie dieses geschehe, und warum es geschehen solle, Ihre volle Beherzigung.

Erstlich darf der christliche Lehrer nicht mit theologischer Gelehrsamkeit auf der Kanzel prunken wollen. Dieß verriethe große Eitelkeit und Unverstand. Zwar muß jeder Religionslehrer mit gelehrten Kenntnissen ausgerüstet seyn, wenn er nicht zum großen Nachtheil seines Amtes und Ansehens überall schimpfliche Blößen geben will, und wenn seine Vorträge nicht in ein leeres und gemeines Gerede ausarten sollen. Allein sein Hauptgeschäfte muß seyn, sich mit dem Geiste des Christenthums innigst vertraut zu machen, um dieses unter seiner Gemeinde immer weiter zu verbreiten. Er soll wahres Christenthum lehren, das Evangelium verkündigen, und fromme Gefühle wecken und nähren, um seine Schüler und Zuhörer zu frommen Christen, zu guten Staatsbürgern und zu gehorsamen Unterthanen zu bilden; aber er soll keine gelehrten Streitigkeiten, weder alte noch neue, auf die Kanzel bringen, wovon das Volk nichts versteht, worüber es gar nicht zu urtheilen vermag, und wodurch es von der Hauptsache des Christenthums, welche allein Noth thut, ganz abgeleitet wird.

Das Volk versteht solche gelehrte Vorträge entweder gar nicht; oder es wird dadurch zu unnützen Grübeleien verleitet, oder wohl gar zu lieblosen Urtheilen über seine Lehrer selbst oder über Andre; und das Herz geht leider dabei ganz leer aus. Wozu also gelehrte Vorträge auf der Kanzel, welche die Zuhörer entweder gar nicht verstehen, oder ganz falsch verstehen, falsch auslegen, falsch beurtheilen? Der eiteln Ruhmsucht eines solchen unverständigen Lehrers, der seine hohe Bestimmung gar nicht bedenkt, würde durch solche gelehrte Vorträge über Theologische Streitigkeiten ein gar zu großes Opfer gebracht. Nein; der christliche Lehrer darf nur das vortragen, was wahrhaft frommt, wodurch der Zuhörer wahrhaft erleuchtet und erwärmt wird. Das Uebrige ist ihm unnütz, ja schädlich. — Der christliche Lehrer soll, wie Paulus sagt, nicht die Weisheit dieser Welt lehren; sondern die göttliche Weisheit, welche Jesus lehrte. Mit einem solchen Sinne tritt alsdann der Lehrer auf der Kanzel demüthig auf, als Diener Jesu und seiner Kirche. — Möchten wir doch nie vergessen, was Paulus an die Korinther schrieb (Br. 1. C. 2.): „Ich kam nicht zu euch mit hohen Worten, oder mit hoher Weisheit; ich hielt mich nicht dafür, daß ich etwas wüßte unter euch, als allein Jesum den Gekreuzigten!"

Eben so sehr soll aber auch der christliche Lehrer seine Demuth in der Form und äussern Gestalt seiner Vorträge beweisen. Er darf nicht mit einem prunkvollen Wortschwall, nicht mit blumenreicher und künstlich verwickelter oder hochtönender Rede auf der Kanzel auftreten. Dem frommen Christen eckelt vor einer solchen hochtrabenden, mit vielen Worten nichts sagenden Predigt; er verlangt Nahrung für sein Herz,

aber nicht für seine Ohren; er seufzt über einen fal
Lehrer, der seiner höhern Bestimmung so wenig e
denk ist, daß er auf heiliger Stätte nur seiner Eit
fröhnt, nur von der horchenden Menge bewunden
will, anstatt daran zu denken, wie er seinen Zuh
die christlichen Wahrheiten recht verständlich und
dringend vortragen könne. Nein! demüthig s
christliche Lehrer auf der Kanzel erscheinen, nic
heilige Stätte durch hoffärtigen Sinn entweihen. –

Es ist eine leere Ausrede, womit man solch
teln Wortprunk zu beschönigen sucht: „man wolle
Christenthum durch Beredtsamkeit auch den Gebil
empfehlen.“ Allerdings muß sich der künftige
gionslehrer mit den Grundsätzen ächter Beredsamkeit
kannt machen, und sich des Reichthums seiner Sp
zu bemächtigen suchen; er darf kein kräftiges Mitt
schmähen, wodurch er dem wahren Christenthum
gang zu den Herzen seiner Zuhörer verschaffen k
Aber solche hochtrabende Reden, die von bloßem W
prunke strotzen, sind von wahrer Beredsamkeit seh
schieden. Die echte Beredsamkeit findet ihren Sch
der Wahrheit, Würde und Erhabenheit ihres Ge
standes selbst, und verschmäht alles prunkende Fl
werk; sie strömt aus der reinen Quelle höherer, sich
aufhörlich drängender Gefühle, sie will durchaus nur
Wahre und Echte, keinen bloßen Schein; sie will d
Gründe kräftig wirken, nicht aber durch schöne W
blenden. — Das Evangelium empfiehlt sich aber
wiß durch innere Wahrheit und Würde, und bedar
eiteln Wortgepränges nicht. Rede man nur von
zen, so wird es gewiß wieder zu Herzen gehen: w
Reichthume klarer Gedanken und der Fülle reiner G
fühle gebricht es gewiß auch nicht an Worten. D
fromme Religionslehrer ist alsdann beredt, ohne d

Digitized by Google

durch Kunst seyn zu wollen. Die ächte christliche Beredtsamkeit wirkt mächtig auf die Herzen der Zuhörer, ohne glänzen zu wollen; denn sie hat ihren Grund in den ehrwürdigen Wahrheiten selbst, in dem Reichthum christlicher Gedanken und in der Fülle christlich religiöser Gefühle, welche der Religionslehrer kräftig und mit Wärme ausspricht; sein Herz macht ihn beredt. Und so ist der ächte christliche Redner auch in der Art des Vortrags bescheiden und demüthig. Er will nicht seine Ehre, sondern sucht nur Gottes und Jesu Ehre; er will nur Gutes wirken und christlichen Sinn verbreiten, aber nicht mit seinen Gaben prunken; er hat bloß seine hohe Bestimmung, fromme Christen zu bilden, vor Augen; und diese erhält ihn in der Demuth.

Endlich muß der christliche Lehrer demüthig auftreten auch in der Haltung seines Körpers, und in seiner Aussprache. — Er darf nicht mit stolzer, selbstgefälliger Miene auf der Kanzel erscheinen, nicht durch ein künstliches Gebährdenspiel gefallen wollen, als wenn er auf einer Schaubühne stünde, noch durch eine erkünstelte, empfindsame, schmachtende Sprache Beyfall zu erringen suchen, noch weniger in einem anmaßenden und gebieterischen Tone zu seinen Zuhörern sprechen; sondern sanft und demuthsvoll muß seine Sprache, bescheiden muß sein Auftritt auf die Kanzel seyn. Dieß fordert die Würde und die hohe Bestimmung des evangelischen Lehramtes. Der Lehrer steht nicht da, um eitle, den Schauspielern abgelernte Künste zu zeigen, so nothwendig es auch für ihn ist, bey seinen Vorträgen in körperlicher Haltung und in der Aussprache der Natur treu zu bleiben; sondern er steht da, um durch einen herzlichen Vortrag der Lehre Jesu seinen Zuhörern gute und fromme Gesinnungen einzu-

flößen. Sey nur sein Herz voll von den wichtigen christlichen Wahrheiten; bleibe er nur in seinem Vortrage der Natur getreu (wozu er sich freylich früh gewöhnen muß), daß weder seine Stellung, noch seine Aussprache den Zuhörern auffalle; so wird er auch die Herzen derselben zu ergreifen wissen, ohne zu schauspielerischen Künsten, welche gar nicht zu den ruhigen und ernsthaften, nur auf das Heilige gerichteten religiösen Vorträgen passen, seine Zuflucht zu nehmen; und die reine, unverdorbene Natur, welche überall unsere Führerin seyn muß, wird schon der Stimme den rechten Ton, und dem Körper die rechte Haltung geben.

Es ist überhaupt ein großer Fehler unsers Zeitalters, daß man die heilige Stätte, von der das Evangelium verkündigt werden soll, in eine Schaubühne verwandeln will, theils aus Nachahmungssucht und Eitelkeit, um die Aufmerksamkeit der Zuhörer durch wohlklingende Töne und lebhafte Gebährdensprache ebenso zu fesseln, wie man das von geschickten Schauspielern gewohnt ist, theils um dadurch, wie man sagt, zu verhüten, daß unsre Kirchen nicht ganz von gebildeten Zuhörern verlassen werden, oder vielmehr um diese wieder zum Kirchenbesuche anzulocken. Daher das Affectirte, Gekünstelte und Unwürdige so mancher Religionsvorträge, in denen man so ganz den heiligen, frommen Christussinn vermißt, von dem doch die christlichen Lehren ganz durchdrungen seyn sollten, wenn sie die Herzen ihrer Zuhörer für die Religion Jesu gewinnen wollen. Es ist zwar nicht zu läugnen, daß schon von manchen Kanzeln ganz geschmacklose, gedankenarme und kraftlose Predigten mit unverzeihlicher Sorglosigkeit, in ganz gemeiner Sprache oder wohl gar in unausstehlichen Mißtönen und mit abstoßender Kälte gehalten werden, welche selbst christlich gesinnten Christen von einiger Bil-

dung den Kirchenbesuch leicht verleiden könnten, und daß es daher hohe Zeit ist, schon auf Akademieen durch Prediger-Seminarien mehr Aufmerksamkeit und Sorgfalt auf die Ausbildung künftiger Prediger zu verwenden. Allein wenn die sogenannten Gebildeten so verbildet sind, daß selbst eine wohlgeordnete und gut gehaltene christliche Predigt ihnen nicht zusagt, wenn sie nicht durch schauspielerische Künste einen neuen Reiz für Gesicht und Gehör erhalten hat: so verrathen sie in der That so wenig christlichen Sinn, daß es ein weit geringerer Verlust für die christliche Kirche seyn würde, wenn solche Unbeschnittene an Herzen und Ohren (Apostelgesch. 7, 51) ganz von unsern christlichen Versammlungen wegblieben, als wenn man ihnen zu Liebe, bloß um ihre Augen und Ohren zu belustigen, die ehrwürdigen Lehren des Christenthums durch Schauspielerkünste schmackhafter zu machen suchen wollte. Christliche Lehrer sollten mehr Achtung für die Würde der Religion und für die Ehre ihres Lehramtes haben, als daß sie sich zu solchen Künsten herabwürdigten, oder gar darauf stolz seyn wollten.

Demüthig sollen christliche Lehrer auf der Kanzel auftreten, wenn sie würdige Lehrer seyn wollen. Und daran muß man sich früh gewöhnen, um so mehr, da junge Prediger sich so leicht verleiten lassen, ihre Rednerkünste bemerklich zu machen, und gerade durch eine solche Eitelkeit sich weit von dem Pfade der Demuth zu entfernen. Früh muß man sich den Grundsatz tief einprägen, daß man als christlicher Lehrer nicht sich, sondern Andern zu predigen habe. — Dieß muß auch Ihnen zur Warnung dienen, meine jungen Freunde! Nie vergessen dürfen Sie die Heiligkeit der Kanzel, die auch Sie in diesem Tempel in Zukunft betreten wollen. Treten Sie nie anders, als mit Demuth auf! Ihr

Digitized by Google

ganzes Herz muß von christlich-religiösen Gefühlen durchdrungen seyn, wenn Sie wahren Nutzen in der Kirche Gottes stiften und ächte Seelsorger seyn wollen. Das sollen Sie aber seyn, nicht bloß Prediger und Redner. Das Seelenheil derer, zu denen Sie reden, muß Ihnen stets am Herzen liegen; und das große und erhabene Beyspiel Jesu, unsers Herrn und Meisters, muß Ihnen immer vor Augen schweben!

Ist dieß nun Ihr ernstlicher Wille, Sich mit solchen rein-christlichen und demüthigen Gesinnungen in der akademischen Predigergesellschaft auf eine würdige Art zu einem künftigen christlichen Lehramte vorzubereiten: so gelobe mir dieß Jeder von Ihnen mit der rechten Hand an!

(Hierauf gelobten die Aufzunehmenden an.)

Nach dieser öffentlichen Angelobung werden Sie nun auch feyerlich von der Theologischen Facultät in die akademische Predigergesellschaft aufgenommen. — Gott erhalte und stärke den frommen und demüthigen Sinn in Ihrer aller Herzen, daß Sie Sich würdig zu einem künftigen Lehramte in der Kirche Gottes vorbereiten, und dereinst durch gottseligen und demüthigen Sinn als ächte Seelsorger und Pfleger der Ihnen anvertrauten Gemeinden, und als treue Arbeiter in dem Weinberge des Herrn erfunden werden! Gott segne Sie und uns Alle! Amen.

Digitized by Google

6.

Geliebte Jünglinge und Freunde!

Sie sind heute um diesen Altar versammelt, um feyerlich unter die Mitglieder des homiletischen und katechetischen Seminars aufgenommen zu werden. Sie wollen in die Gesellschaft derer eintreten, welchen obliegt, auch von der heiligen Stätte dieses Tempels einer christlichen Versammlung das Evangelium zu predigen. — Ein lobenswerther Entschluß; denn wie könnten Sie sich auf Ihren wichtigen Beruf, als christliche Lehrer und Seelsorger mit seligem Erfolge zu wirken, schon auf unsrer Universität würdiger vorbereiten, als auf diesem Wege, den Sie jetzt betreten wollen? — Es ist aber auch ein wichtiger und bedenklicher Entschluß, der eine sehr ernste Seite hat, der Ihr ganzes Nachdenken und manche Aufopferung verlangt. Es ist nicht genug, daß man als Mitglied dieses Instituts sich in diesem Tempel nur im Predigen übt; nein! man muß auch, schon als Jüngling, würdig an dieser Stelle auftreten, wenn man kräftig auf das Gemüth seiner Zuhörer wirken und sie zu guten und edlen Menschen, zu frommen Christen bilden will. — Um den Gesetzen dieses Institutes zu genügen, muß man mit wahrhaft christlichem Sinne diese heilige Stätte betreten.

Ohnehin haben die akademischen Prediger-Seminarien in neuern Zeiten manchen Tadel erfahren, theils weil die Studierenden wegen ihrer übrigen Geschäfte sich noch nicht ganz dem Predigerfache widmen könnten; theils weil sie gewöhnlich in das vielfach bewegte, ja wohl stürmische akademische Leben verflochten, noch nicht den frommen Ernst und den religiösen Sinn zu ihren

Digitized by Google

Vorträgen brächten, der doch nöthig sey, wenn das Gemüther der Zuhörer dadurch mächtig ergriffen werden sollten. — Es ist auch nicht zu läugnen, daß manches Wahres und Treffendes in diesen Vorwürfen enthalten sey, zumal wenn nicht mit der gehörigen Sorgfalt auf solche Seminarien gewacht, und nicht jedes unwürdige Mitglied sogleich daraus entfernt wird. —

Dennoch gilt auch hier, daß der Mißbrauch den wahren Gebrauch nicht aufhebe; theilweise Gebrechen überwiegen nicht den vielfachen Nutzen solcher akademischen Institute, die man in vorigen Zeiten lange und sehr ungern auf manchen Hochschulen vermißt hat. Es ist zwar gar nicht zu zweifeln, daß in solchen Prediger-Seminarien, in welchen die Mitglieder nach geendeter akademischer Laufbahn sich ganz und bloß dem praktischen Fache widmen, mehr für ihre praktische Bestimmung geschehen kann, als dieß auf Hochschulen möglich ist. Aber wie viele solcher praktischen Anstalten besitzt denn noch zur Zeit unsre teutsche evangelische Kirche? Sollen also so viele hundert studierende Theologen auf Akademien zu ihrer praktischen Bestimmung ganz ungebildet bleiben, und bloß darum, weil die akademischen Institute nicht ganz das leisten, was jene größern Anstalten leisten können? Wie hart, wie ungerecht wäre dieß? Und gesetzt auch, es würden in manchen evangelischen Landen solche Landes-Seminarien angelegt, so würden doch ähnliche Seminarien auf evangelischen Hochschulen noch nicht überflüssig werden, sondern noch immer eine sehr gute Vorbereitung zu jenen höhern Instituten gewähren. — Wichtiger aber ist allerdings der andere Vorwurf, denn das Mitglied eines akademischen Seminars bleibt ja doch in seinen akademischen Verhältnissen, die ihn zu mancherley Zerstreuungen hinreissen können, welche mit dem frommen

Ernste eines würdigen Religionslehrers unvereinbar sind; — Allein eben deswegen werden nur solche in das hiesige Prediger-Seminarium aufgenommen, welche schon geraume Zeit studiert haben und nun am Ende ihrer akademischen Laufbahn stehen. Solche junge Männer können sich eher vom akademischen Geräusche entfernt halten und sich ganz ihrer künftigen Bestimmung widmen. Um so mehr werden sie alsdann, wenn es ihnen nur Ernst ist, mit ihren praktischen Uebungen auch schon auf der Hochschule mit religiösem Sinne die Kanzel betreten; und, da sie ohnehin ein eingezogenes Leben führen müssen (denn dieß ist eine Hauptbedingung unsers Prediger-Seminars) auch mit Segen auf ihre Zuhörer wirken, und wahre Erbauung stiften. —

Auf diese Weise möchten sich gar wohl die allerdings scheinbaren Einwendungen gegen die akademischen Prediger-Seminarien beseitigen lassen; denn es kommt alles nur auf die rechte Einrichtung solcher Institute auf Akademien an.

Und so können denn auch die akademischen Seminarien mit großem Nutzen für die künftige Amtsführung, selbst neben andern, größern Instituten, sehr wohl bestehen. Nur freylich muß über die Reinheit der Sitten und einen tadellosen Lebenswandel der Mitglieder sorgfältig gewacht und streng darauf gehalten werden; denn sonst verlieren solche Seminarien mit Recht alle Achtung. — Dieses fordern auch die Gesetze unsers Predigerinstituts, auf welche Sie, meine jungen Freunde, heute feyerlich verpflichtet werden sollen. — Wie könnte man auch so dreiste seyn, und in Predigten Gesinnungen heucheln, welche unserm Herzen ganz fremd wären? Wie dürften wir es wagen, Christum zu predigen, ihn in seiner moralischen und religiösen Größe

darzustellen, wenn uns nicht selbst sein Geist beim
Wie könnten wir Christum mit dem Munde bekenn
und doch die Kraft seiner Lehre an unserm eigenen
zen verläugnen? Wie dürften wir uns mit der H
nung schmeicheln, daß unsere Ermahnungen bey den
hörern etwas fruchten würden, wenn diese von uns
sen, daß wir sie selbst nicht befolgen? Wie erwar
daß unsere Aufforderungen und Warnungen unsern
hörern zu Herzen gehen würden, wenn sie uns
nicht von Herzen gehen? Nein! innigst durchdrun
müssen wir seyn von der Wahrheit und Würde der
ligion Jesu, und sein Geist muß sich in unserm Inn
spiegeln, wenn wir segensvoll auf unsere Zuhörer
ken wollen. —

Und so hat die theologische Facultät auch zu
nen, Werthgeschätzte Jünglinge, das gute Zutrau
daß Sie den Ihnen bekannten Gesetzen des Instit
gemäß nicht nur einen unbescholtenen Lebenswan
führen, sondern sich auch beeifern werden, die bei
genden christlichen Religionswahrheiten mit Würde
Nachdruck in diesem Tempel vorzutragen, mit wahrh
frommem Sinne die Zuhörer zu ermahnen, zu tröst
zu beruhigen, und sich so auf eine würdige Art
Ihrer künftigen Bestimmung vorzubereiten. — Da
aber gewiß zu Ihrer eigenen Ermunterung und Bes
kung in den gefaßten guten Entschlüssen nicht wen
beytragen wird, wenn Sie Ihren festen Vorsatz,
Gesetze dieses Predigerinstituts treu zu befolgen, hi
an diesem Altar, feyerlich durch einen Handschla
bekräftigen: so gebe ein Jeder von Ihnen hierauf
die rechte Hand!

(Hierauf erfolgte die Angelobung durch Handschlag von
einem Jeden.)

Digitized by Google

Auf diese Ihre feyerliche Angelobung nehme ich Sie nun im Namen der theologischen Facultät zu wirklichen Mitgliedern des homiletischen und katechetischen Seminars auf. —

Du aber, gütiger, liebevoller Vater, der du deinen Sohn gesandt hast, um ein Reich der Wahrheit und Tugend, ächter Religion und Frömmigkeit auf dieser Erde zu stiften, schenke auch diesen künftigen Arbeitern in dem Reiche deines Sohnes deinen Geist, der ihre Herzen heilige, und sie leite und führe auf ebner Bahn, daß sie mit heiliger Begeisterung dein Werk fördern und dereinst untadelhaft vor dir erfunden werden. Segne sie, segne uns Alle, Du unser Aller treuer Vater! Amen! —

7.

Werthgeschätzte Jünglinge!

Betrachten wir nur mit einiger Aufmerksamkeit den erhabenen Inhalt, das geistige Streben, die seligen Wirkungen der Religion Jesu für Geist und Herz, im Großen, wie im Kleinen: so werden wir uns leicht überzeugen, daß sie eine wahrhaft göttliche Religion sey, die vom Himmel stammt, die uns über alles Gemeine und Irdische zum Geistigen und Himmlischen erhebt, und Zeit und Ewigkeit auf das Engste verknüpft. Gewiß ist sie die reinste und reichste Quelle alles Wahren, Guten und Großen: in ihr liegen verborgen alle Schätze himmlischer Weisheit, Ruhe und Zufriedenheit; nur sie schenkt uns die reinsten Religionskenntnisse, die

Digitized by Google

kräftigsten Ermunterungen zu allem, was recht und gut ist, und die beruhigendsten Trostgründe in jeder Lage unseres Lebens, denn sie richtet unsere Blicke zum Himmel und in die Ewigkeit. — Der Lehrer und Verkündiger einer so reinen, geistigen und segensvollen Religion zu seyn, ist daher auch unläugbar der schönste und erhabenste Beruf, der uns nur immer zu Theil werden kann. Denn was kann geist- und herzerhebender seyn, als Jesum Christum zu predigen — ihn ganz, wie er lehrte und lebte, in Wort und That — in seinem großen unübertrefflichen Beispiele den Zuhörern treu und lebendig zu schildern und ihn gleichsam vor Augen zu malen; das große Gottesreich, das Jesus auf Erden gründete, selbst möglichst zu befördern und an immer festerer Begründung und weiterer Ausdehnung desselben mit aller Anstrengung zu arbeiten? Was kann verdienstlicher seyn, als die göttlichen Wahrheiten, welche Jesus predigte, weiter auszubreiten, seine treffliche Belehrungen über Gott, seine erhabenen Eigenschaften, besonders seine unermeßliche Weisheit, seine unbegränzte Vaterliebe, hohe Heiligkeit und Gerechtigkeit, über seine allwaltende Vorsehung, und über dessen reine und geistige Verehrung durch treuen Gehorsam gegen seine heiligen Gebote, durch lebendigen Glauben an ihn, und festes Vertrauen auf ihn; endlich die Belehrungen Jesu über unsere höhere Bestimmung auf Erden und über unsere frohen Aussichten in eine allvergeltende Ewigkeit Andern mitzutheilen? Was kann wichtiger seyn, als die Menschen nach der Lehre und dem Beispiel Jesu zu Allem, was recht und gut und edel ist, und was reine, uneigennützige Gottes und Menschenliebe unerläßlich von uns fordert, kräftig und nachdrücklich zu ermuntern? Was könnte wohl belohnender seyn, als bekümmerte Seelen aus der Lehre Jesu zu trösten, Niedergebeugte mit christlichen Beruhigungsgründen wieder aufzurichten,

Digitized by Google

und ihr Vertrauen auf Gott bei allen ihren Leiden und oft traurigen Schicksalen durch das Christenthum zu befestigen? Welch ein schöner und erhabener Beruf eines christlichen Religionslehrers!

Aber wer sieht hier nicht, daß, um einen solchen schönen und erhabenen Beruf treu zu erfüllen, der Religionslehrer selbst ein weiser, guter und frommer Mensch seyn muß? Wie kann der Lehrer andere durch die reine Lehre Jesu erleuchten, wenn es ihm selbst an Licht gebricht? Wie Andere belehren und sie von Aberglauben und Unglauben heilen, wenn er selbst daran krank liegt? — Wie kann er Andere zur christlichen Tugend und Frömmigkeit mit Wärme ermahnen, wenn er selbst noch nicht die Kraft der Religion Jesu an seinem Herzen erfahren hat? Wie Andere beruhigen und trösten, wenn es in seinem eignen ungebesserten Herzen öde ist, und wenn es ihm selbst an himmlischen Troste aus der Lehre Jesu fehlt? Kurz — wie kann er Andern mit Kraft und Innigkeit predigen, wenn er selbst verwerflich ist? —

Hier haben Sie nun, meine jungen Freunde, einen Spiegel, worin Sie sich selbst beschauen mögen. Es ist nicht genug, daß der künftige Religionslehrer sich nur Kenntnisse auf Akademien verschafft; er muß früh anfangen, an seiner eignen religiösen Bildung zu arbeiten, damit er nicht ein unnützer Knecht in dem Dienste Jesu werde. — Wie beklagenswerth sind daher nicht die studierenden Theologen, welche nur ihrem Vergnügen auf Akademien leben, oder sich wohl gar einer wilden Rohheit überlassen! Noch beklagenswerther aber sind die christlichen Gemeinden, welche dereinst, anstatt fromme Seelenhirten zu erhalten, sich mit solchen schlechten Miethlingen begnügen sollen.

Digitized by Google

Um so mehr müssen sich's akademische Religio-
rer angelegen seyn lassen, solcher Rohheit der Ge-
renden kräftig entgegen zu arbeiten, nicht nur durch
legentliche Ermahnungen und Hinweisungen auf
künftigen wichtigen Beruf, sondern auch durch
sche Lehr = und Bildungsanstalten, dergleichen die
gen Seminarien sind. Hier werden künftige Religi-
lehrer nicht nur zu christlichen Vorträgen gehörig
bereitet; sondern sie sind auch an besondere Stu-
gebunden, wodurch sie zu einem anständigen und
stößigen Betragen verpflichtet werden, sowohl zu
eigenen religiösen Bildung, als damit die Ehre und
tung des akademischen Gottesdienstes nicht gefä-
werde.

Ihnen, Werthgeschätzte Jünglinge, sind diese
setze schon bekannt, und sie liegen zu sehr in der
tur solcher praktischen Anstalten, als daß Sie nicht
selbst geneigt seyn sollten, diese pünktlich zu beobac-
Wir haben daher auch das gute Zutrauen zu Ih-
daß Sie sich in beiden praktischen Anstalten auf
würdige Art zu Ihrem künftigen Lehrerberufe vorbe-
und sich stets Ihre eigne religiösmoralische Bildung
angelegen seyn lassen. Auf diesem Wege der w-
Frömmigkeit im Geiste Jesu werden Sie sich erst
dig fühlen, jene heilige Stätte zu besteigen und A-
zu belehren, zu ermahnen, zu trösten und zu beru-
und so werden Sie alsdann desto geschickter, dereins
Seelsorgerstelle mit Segen zu bekleiden. — Doch
feierliche Versammlung an diesem Altare fordert
von Ihnen ein feierliches Bekenntniß, daß Sie den
setzen der praktischen Bildungsanstalt gemäß leben,
sich darin zu Ihrem künftigen Lehrerberufe würdig
bereiten wollen. Dieses gelobe nun ein Jeder von I-
nen durch einen Handschlag.

(Hierauf erfolgte von jedem dieser Handschlag.)

Digitized by Google

Auf diese Ihre feierliche Angelobung nehme ich Sie nun im Namen der theologischen Fakultät zu Mitgliedern des hiesigen homiletischen und katechetischen Seminars auf, und wünsche, daß Ihre Bemühungen zum Wohl der evangelischen Kirche gereichen mögen.

Du aber, Allgütiger, der Du Jesum Christum, Deinen Sohn, zum Heil der Menschheit in die Welt gesendet hast, verleihe Deinen Segen, daß Dein Reich auf Erden durch die treuen Diener des Evangeliums immer weiter ausgebreitet werde, und wir alle durch ächte christliche Frömmigkeit und Tugend zu dem großen Ziele gelangen mögen, das Du uns Allen vorgesteckt hast durch Jesum Christum, unsern Herrn. Amen. —

Digitized by Google

XLVII.

Rede in der akademischen Kirche bei dem Antritt meines Prorectorats den 3 August 1822.

Hochverehrte Versammlung!

Die neuen Statuten legen dem neuen Prorector dieser Akademie eine neue Pflicht auf, sogleich nach der Uebernahme des Prorectorats dieselbe in einer Rede öffentlich anzukündigen, wie dieß schon von meinem verehrten Hrn. Vorgänger vor einem halben Jahre an dieser Stelle geschehen ist. — Da ich nun durch einstimmige Wahl des illüstern Senats heute, und zwar zum fünften Male auf hiesiger Universität diese schwere Bürde des Prorectorats für das bevorstehende Winterhalbjahr übernommen und mich zu treuer Führung desselben verpflichtet habe; so stehe ich nun hier, um das mir übertragene wichtige Amt mit einer Rede zu beginnen. Mit Zuversicht aber darf ich von Ihnen allen, verehrte Zuhörer, die gütige Nachsicht hoffen, daß Sie von einem schon in seinem 70 Lebensjahre stehenden Greise

nicht die freie, kräftige, feurige Rede erwarten, wie wir sie vor einem halben Jahre von meinem allverehrten Hrn. Vorgänger im Prorectorate vernommen haben. Die Beredsamkeit ist ohnehin eine seltene, nicht jedem Lehrer verliehene Gabe; und am wenigsten hat sich das Alter dieser schönen Himmelsgabe zu erfreuen. Denn wie sollte sich die bedächtliche Ruhe des Alters zu der mächtigen, alles ergreifenden und mit sich fortreißenden Kraft des Redners erheben können? wie der Frost des Greisen, dessen Blut so langsam durch seine Adern schleichet, sich plötzlich in das allbelebende Feuer des Redners verwandlen, das alle seine Adern durchglühet? — Erwarten Sie also von mir nur ruhige Worte, wie sie meinem Alter geziemen. —

Dasselbe Gefühl meiner Altersschwäche aber hätte mich freilich überhaupt von der Uebernahme des Prorectorats abschrecken sollen, zumal nach dem so musterhaften Prorectorate meines verehrten Hrn. Vorgängers, der mit so weiser Umsicht, aber auch mit so viel Feuer und Energie das Regiment geführt hat. Welcher Abstand! Welches Wagestück! — Nur das rege Gefühl meiner Pflicht, so lange Lasten zu tragen, als ich vermag, verbunden mit so mancher angenehmen Hoffnung kräftiger Unterstützung, konnte mich's wagen lassen, noch einmal das Prorectorat zu übernehmen. Hauptsächlich aber stärkte mich in meinem allerdings gewagten Entschluß (zumal wenn ich meine vielen übrigen, besonders Lehrgeschäfte bedenke) das feste Vertrauen zu der nachsichtsvollen Güte des illustern Senats, und der verehrten Beisitzer des engern Conciliums gegen mich, daß sie mich mit Weisheit leiten und mit ihrem Ansehen kräftig unterstützen werden. Vorzüglich vertraue ich auf Sie, hochgeehrtester Herr Universitäts-Amtmann,

da ich mir mit Ihrer Liebe und mit Ihrem Zutrauen schon seit Ihren frühern Jahren schmeicheln durfte. Mit Ihnen habe ich die meisten Geschäfte, die sie mir freundschaftlich erleichtern werden. Mit Ihrer genauen Kenntniß der neuen Statute und Gesetze, so wie unsrer ganzen akademischen Verfassung, werden Sie gefälligst mein Gedächtniß anfrischen, und mit Ihrem richtigen Tact, mit Ihrem treffenden Geschäftsblick mir in meiner Amtsführung zu Hülfe kommen. Denn ich werde stets, meiner Pflicht, die ich als Prorector habe, treu, fest auf die Statute und Gesetze halten; wenn auch meine eigne Individualität, die nur für väterliche Disciplin gestimmt ist und die Handlung nie vom Handelnden zu trennen vermag, etwas Anders wünschen ließe. — Denn auch der Prorector ist wieder einer höhern Obrigkeit unterworfen und derselben verantwortlich. —

Dieß bitte ich besonders Sie, theuerste Commilitonen, wohl zu beherzigen. Sie wissen es, daß ich gern diene, wo ich kann, auch mit Aufopferung; aber gegen die Gesetze vermag ich nichts, und wenn mir das Herz bluten möchte. Aber Unparteilichkeit soll mein erstes Gesetz seyn; nur für die Rechtlichkeit nehme ich Partei, wo ich Sie finde; aber Schlechtigkeit ist meiner Seele verhaßt und empört mein Innerstes. Noch weniger darf eine Partei, als solche, begünstigt werden; es sollen keine Parteien seyn. O möchte doch die Zeit nicht ferne seyn, wo alle Parteien aufhören, und sich zu einem schönen Ganzen für bloß akademische Zwecke unter obrigkeitlichem Schutze vereinigen! Man hat zwar alle Ursache, mit der Ruhe und Ordnung, welche die hier Studirenden bisher beobachtet haben, im Ganzen genommen und in Vergleich mit andern Universitäten, zufrieden zu seyn; und ich freue mich, daß die bösen Gerüchte, welche sich über Jena allenthalben verbreitet haben, von den Zöglingen unsrer Universität durch die That widerlegt, und die

schändlichen Verläumder unsrer Universität durch die hier herrschende Ruhe und Ordnung beschämt werden. Um so mehr aber fordere ich Sie alle auf, geschätzte Mitbürger der hiesigen Hochschule, daß Sie sich ernstlich angelegen seyn lassen, durch Erhaltung der guten Ordnung Ihren guten Ruf hier immer fester zu begründen, und die auswärtigen Verläumdungen immer kräftiger zu zerstreuen. Ich habe daher das feste Zutrauen zu Ihnen, daß Sie auch in meinem Prorectorate Ruhe und Ordnung zu erhalten sich bestreben werden. Ich werde dieß gewiß auch als einen neuen Beweis Ihrer mir bisher geschenkten Liebe ansehen, wenn Sie meiner ohnehin beschränkten und der geistigen Fortbildung eines sehr großen Theils von Ihnen gewidmeten Zeit möglichst schonen, da ohnehin mein Alter eine überspannte Anstrengung meiner Kräfte nicht mehr zu ertragen vermag. — Behalten Sie übrigens stets Ihr akademisches Ziel vor Augen, durch Fleiß und Eifer für Ihre Wissenschaft sich zu würdigen und brauchbaren Staatsdienern zu bilden. Jeder andre Zweck, der Sie von Ihrem Hauptziel abführen könnte, sey und bleibe Ihnen fremd!

Und hiemit könnte ich schließen, da mit diesen wenigen Worten, die ich gesprochen, der Hauptzweck, warum ich hier stehe, erreicht scheinen könnte. Allein, da es unschicklich scheinen möchte, die hochverehrte Versammlung um dieser wenigen Worte willen hieher bemühet zu haben: so erlauben Sie mir, noch etwas Weniges über einen Gegenstand, der die Aufmerksamkeit jedes Nachdenkenden verdient, ich meine über den jetzt gewaltig sich ausbreitenden Mysticismus, in dieser Stunde zu sprechen. Erwarten Sie nicht, daß ich durch eine weitläufige Erörterung dieses Gegenstandes, oder durch eine historische Untersuchung des Mysticismus un-

ter verschiednen Völkern und in ältern und neuern Zeiten Ihre Geduld mißbrauchen werde, wohlwissend, daß ohnehin an einer schlechten Rede nichts Lobenswerthes ist, als ihre Kürze. Erlauben Sie mir nur einige Worte über den Mysticismus unsrer Zeit, über dessen Beschaffenheit, muthmaßlichen Ursprung, bedenkliche Folgen, und die Pflicht der Universitäten, diesem Mysticismus bei ihren Zöglingen möglichst entgegen zu arbeiten. Aber freilich, wenn ich auch nur diesen Gegenstand gründlich bearbeiten wollte, so würde ich die mir zugemessene Zeit weit überschreiten müssen. Ich sehe mich daher genöthigt, mich nur auf allgemeine Andeutungen einzuschränken, welche alsdann Stoff zu weiterm Nachdenken geben mögen.

Mysticismus ist überhaupt schon seiner Wortbedeutung nach Hinneigen zum Geheimen und Uebersinnlichen, daher Streben nach Vereinigung mit Gott, und Verbindung mit der übersinnlichen Welt; Loßreißen von der gemeinen Sinnenwelt, und dem bloß sinnlichen Erdenleben; also Aufschwung zu einer höhern Idealwelt, und zu einem innern geistigen Leben. — So lange dieses Streben von der Vernunft geleitet wird, und von höhern innern, vernünftigen Gefühlen, so ist dieß reiner Mysticismus. In diesem Sinne war selbst Jesus Christus ein Mystiker; und so kann jeder fromme Christ Mystiker heißen. Allein sobald dieses Streben zu dem Uebersinnlichen nicht von der Vernunft geleitet wird, sobald es in wildes Toben der Gefühle ausartet und die Phanthasie zügellos schwärmt; sobald der menschliche Geist bei seinem Aufschwung zu einer höhern Welt sich in Vereinigung mit höhern Kräften und Geistern wähnt, oder gar sich einbildet, indem man nach Verähnlichung mit Gott strebt, in das Göttliche selbst überzugehen und damit identificirt zu werden: so entsteht der grobe

Mysticismus, von dem hier die Rede ist. Unrichtig ist es also, wenn man in unsern Tagen Mysticismus und Pietismus oft mit einander verwechselt. Der Pietismus kann zwar in Mysticismus übergehen, ohne ein solcher an sich selbst zu seyn. Der Pietismus geht vom Buchstabenglauben aus, den man zur Bedingung der wahren Frömmigkeit macht, und er verwechselt wahre Geistesveredlung mit äußern Formen der Frömmigkeit und den Geist der Religion Jesu mit blindem Buchstabenglauben, der alle Vernunft verachtet. Aber der grobe Mysticismus kann auch von tiefsinnigen Philosophemen ausgehen, wenn die Vernunft von einer lebhaften, nach Bildern haschenden Phantasie bestochen wird. Der Pietismus ist nur eine eigene Form des Mysticismus; beyde können auch aus einer guten Quelle fließen; so wie vor 100 Jahren dem Pietismus eben so gehuldigt wurde, wie jetzt dem Mysticismus; nur gewinnt dieser jetzt einen schönern poetischen und sogar philosophischen, oder vielmehr theosophischen Anstrich, als jener; aber man phantasirt hier so gut, als dort; nur jeder auf eine andre Art; und am Ende läuft Alles auf Träumereien und Empfindeleien hinaus, sobald man die Bahn der gesunden Vernunft verläßt; und man setzt Gott, mit dem man sich auf das Innigste vereinigen will, mit der schönsten Gottesgabe, der gesunden Vernunft, in offenbaren Widerspruch. — Und doch ist dieser verschrobene Mysticismus der Götze, dem man in unsern Tagen so willig huldigt, und ihn über alle gesunde Theologie und Philosophie so weit erhebt!

Wie in aller Welt aber konnte dieser Mysticismus, über den man in der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, als über eine unglückliche Ausgeburt des beschaulichen Lebens der Mönche und Eremiten, oder der theosophischen Träumereien mitleidig lächelte, auf ein-

mal sein Haupt so mächtig emporheben und aller gesunden Vernunft trotzen? — Hier stoßen wir wohl auf mehrere Ursachen, welche, unglücklich genug, zusammenwirkten, um das sonderbare Phänomen zu erzeugen. — Der eigne Zeitgeist mag die meiste Schuld tragen, der sich so leicht lebhaften Gefühlen und dem feurigsten Enthusiasmus für eine gute Sache hingiebt. Man war der Freigeisterey, die von dem leichtsinnigen Volke, das uns siegtrunken, so stolz, so frech höhnte, ausgegangen war, herzlich müde. Wie konnte der freche Atheismus, der kalte Naturalismus in der Periode des Unglücks und des Jammers Trost und Beruhigung schaffen? Man kehrte also lieber zum blinden Glauben zurück, oder man nährte in sich die Luftgebilde einer erhitzten Phantasie. — Der stolze Feind wurde auf das Haupt geschlagen. Ein herzerhebendes Schauspiel, das jedes Deutschen Brust mit Wonne erfüllte! Das hat Gott gethan, war die allgemeine Losung. Die Herzen wendeten sich also zu Gott. Sehr gut; das hätte man aber längst thun sollen. Allein anstatt zur vernünftigen Religion zurückzukehren, warf man sich dem Pietismus, und sogar dem Mysticismus in die Arme; weil die vernünftige Religion leider zu vernünftelnd geworden war, als daß sie den Herzen die ersehnte Wärme mitzutheilen vermocht hätte. Wo das Herz von Gefühlen überfließt, kann die kalte Vernunft nicht mehr befriedigen. — Aber warum kehrte man nicht zur vernünftigen christlichen Religion zurück, welche mit Licht auch Wärme verbindet? — Es müssen also noch andre Ursachen dazwischen liegen, um das Räthsel zu lösen, besonders bey dem gebildeten weiblichen Geschlechte. — Ein an sich lobenswerthes Bestreben der Geschichtschreiber neuerer Zeit, die Vorzüge des Mittelalters hervorzuheben, wo sich der Deutsche in seiner Kraft zeigte, um auch den jungen Deutschen wieder mit

Muth und Thatkraft zu beleben, feuerte auch die ästhetischen Schriftsteller an, den Stoff zu ihren Romanen und Schauspielen (dieser beliebten Modelectüre) aus den Ritterzeiten zu entlehnen. Man blieb aber nicht bey den Humpen, bey den Knappen und dem Waffengeklirr; sondern man mischte auch überall Klostergeschichten, Schilderungen von frommen Nonnen, Heiligen-Legenden, von Ahnungen, Erscheinungen der Verstorbenen, von frommen Einsiedlern und Mönchen, und deren beschaulichem Leben ein. Mußte das nicht die Phantasie erregen, das katholische Leben empfehlen und zum Mysticismus hinleiten? Und nun wurde dieses religiös beschauliche Leben, wo aller Werth des Menschen auf seine innere Anschauungen zurückgeführt wird, sogar von der Modephilosophie mächtig unterstützt. Die Kantische Philosophie, welche vorher so gewaltig despotisirt hatte, daß sich niemand wagte, einen bescheidnen Zweifel laut auszusprechen, hatte nun ausgedient; man durfte nur noch ganz insgeheim Kantianer seyn; die kalten Imperative der Kantischen Moral ekelten die empfindsamen Seelen an. Und allerdings hatte die Religion in der Kantischen Periode ihren eignen Grund und Boden verloren. Und so mußte die religiöse Sprache der Schellingianer alle gefühlvollen Herzen gewinnen; denn sie befriedigte die religiösen Bedürfnisse; und dazu kam noch die poetische Sprache. — Allein gerade diese Philosophie führte zum Mysticismus, durch das beliebte Identitätssystem, wo Alles, auch die entschiedenste Opposition, im Indifferenzpunkte zusammenfließt, und wonach Religion und Poesie Eins ist, und die Phantasie als das Höchste im Menschen, auf den Thron gesetzt wurde, welchen in der Kantischen Philosophie die Vernunft eingenommen hatte. — Kein Wunder also, daß nun der Mysticismus sein Haupt erhob, da selbst so viele denkende Männer, die aus der Schellingischen Schule

hervorgegangen waren, demselben huldigten. — Endlich möchte ich auch jesuitische Umtriebe als Beförderungsmittel des Mysticismus in unsern Tagen betrachten; denn der Mysticismus ist die bequemste Brücke, die zum Katholicismus führt; wenn ich nicht befürchten müßte, wegen einer solchen Vermuthung geheimer Machinationen der Jesuitenriecherey beschuldigt zu werden, wie einst Nicolai und Reiske. Allein diese schlaue Menschenklasse, bey der der Zweck die Mittel heiligt, und die selbst nach ihrer Aufhebung unter allerley Namen sich zu erhalten wußte und sich jetzt wieder gewaltig ausbreitet, ist mir aus der Kirchengeschichte durch ihre secreta monita et praecepta zu gut bekannt, als daß ich einem solchen Verdachte nicht Raum geben sollte. —

Allein mögen mehr oder weniger Ursachen den jetzt um sich greifenden Mysticismus befördert haben: so erschrecke ich doch vor den traurigen Folgen desselben; und ich lebe daher noch immer der festen Hoffnung, daß doch der gesunde Menschenverstand am Ende noch siegen wird. Denn mögen noch so gute religiöse Zwecke (wenn nur nicht auch politische!) bey dem groben Mysticismus zum Grunde liegen: so wird doch offenbar dadurch alles ernste Wissen und vernünftige Nachdenken vernachlässigt, herabgewürdigt, verdächtig gemacht, und mit Fleiß unterdrückt; denn der Mensch überläßt sich bloß seinen augenblicklichen Gefühlen und dem Spiel seiner Phantasie. Sehr wahr sagte schon vor mehrern Jahren der berühmte Eberhard in seinem Geiste des Urchristenthums: „Sollte der Mysticismus die Herrschaft erhalten, so würde er unsrer geistigen Cultur ein Ende machen; denn wenn das Vermögen zu empfinden — es sey roh oder verfeinert — nicht durch ein reges und klares Denken geleitet wird, so muß es in

Weichlichkeit, in Empfindelei und zuletzt in Barbarei versinken." — Und so geht der Mysticismus oft in rohe Schwärmerei über, besonders religiöser Art; und zu welchen Ausschweifungen, selbst abscheulichen Verbrechen, religiöser Fanatismus hinführe, lehrt die Geschichte. — Endlich wird auch der Mysticismus durch sein Hinneigen zu dem katholischen Cultus dem Protestantismus äusserst gefährlich. Die neueste Geschichte lehrt, wie viele poetische und mystische Genies schon zur katholischen Kirche übergegangen sind. Der Protestantismus verlangt vernünftiges Nachdenken, lebt in klaren Begriffen; der Katholicismus hingegen beschäftigt mehr die Sinne und die Phantasie. Der Protestantismus sucht zu enthüllen, was der Katholicismus verhüllt. Und gerade diese letztere Tendenz hat auch der Mysticismus; es ist also kein Wunder, wenn der Mystiker zur katholischen Kirche übertritt. Er verdammt die Vernunft und folgt bloß seinen frommen Gefühlen.

Protestantische Universitäten haben daher vorzüglich die Obliegenheit, diesem mystischen Unwesen, welches das Grab alles vernünftigen Nachdenkens, aller Gelehrsamkeit und Wissenschaft ist, mit allem Ernste entgegenzuarbeiten. Und dieß geschieht am kräftigsten durch möglichste Beförderung klarer Begriffe. Diese flieht der Mysticismus; er gedeiht nur im Dunkel verworrener Begriffe und Gefühle. Gewöhne man also nur seine Zuhörer an klare Begriffe, daß sie überall nach Gründen fragen, Begriffe entwickeln, Beweise fordern, gehörig sondern und unterscheiden lernen; so werden sie gewiß den Fallstricken des Mysticismus entgehen, der sich sonst in die Gemüther junger Männer bey der größern Stärke ihrer Gefühle und ihrer Phantasie einschmeicheln könnte. — Aber gesunde Vernunft und gründliche Gelehrsamkeit läßt keinen Mysticismus aufkommen. —

Digitized by Google

Doch hier muß ich abbrechen, um ihre Geduld nicht zu sehr zu ermüden. — Ich schliesse also mit den frömmsten Wünschen für das Wohl der Durchlauchtigsten Erhalter dieser Universität, ihrer Räthe, besonders des Herrn Bevollmächtigten und Curators, meiner verehrtesten Herren Collegen, so wie aller hiesigen Lehrer — und Lernenden. — Gott erhalte und stärke sie Alle in einem Geiste zu einem Zwecke — dem wahren Wohle unsrer Hochschule!

Vigeat, floreat academia Ienensis! Dixi.

Digitized by Google

XLVIII.

Wünsche eines alten Theologen für das Wohl des Staats und der Kirche in den Großherzogl. Weimarischen Landen.

Jeder Gelehrte hat sich zwar in den Grenzen seines Berufs zu halten, und sollte sich nicht in fremde Regionen verirren, wenn er sich nicht den gerechten Vorwurf einer verwilderten Polyhistorie, oder einer schiefen und einseitigen Ansicht fremder Gegenstände und einer lächerlichen Anmaßung über Dinge, die er nicht versteht, zuziehen will. Eben deßwegen hat sich der Theolog, den sein Beruf zur Betrachtung geistiger Gegenstände hinführt, sorgfältig vor aller Einmischung in politische Discussionen zu hüten, so sehr ihn auch die politischen Ereignisse und Verhältnisse theils wegen ihrer Wichtigkeit, theils aus eigner Neigung interessiren mögen. Am allerwenigsten aber darf er sich in die Staatsrechenkunst im Abgabensystem verirren; sonst könnte er leicht auf skeptische Fragen gerathen, z. B. ob nicht das Deficit in den Staatskassen bey aller übrigens guten Staatsökonomie oft daher komme, daß in

manchen Staaten der Reiche viel zu wenig an den Steu
abgebe in Verhältniß gegen den armen Bürger un
Landmann, und ob nicht der Unzufriedenheit der nie
dern Volksklassen, welche am meisten arbeiten müss
und doch auch Menschenrechte haben, am besten vorge
beugt werden könnte, wenn die Reichen verhältnißmäß
weit mehr zur Mitleidenheit gezogen würden, als jetzt
Aber wie leicht könnte hier nicht der Theolog in Ver
suchung gerathen, solche politische Fragen in Gewis
sensfragen zu verwandeln, und, indem er aus Mi
leid gegen die niedern Volksklassen alle Lasten bloß au
die Reichen zu wälzen versuchte, sich zur Ungerechtigkeit
gegen diese verleiten lassen. Um so mehr hat sich der
Theolog von solchen politischen Erörterungen entfernt
zu halten, und nur bey jeder schicklichen Gelegenheit
die Staatsmänner zu wahrhaft menschenfreundlichen und
christlichen Gesinnungen zu ermuntern. — Allein es
giebt Gegenstände, wo das Gedeihen der Religion und
Kirche in das Wohl des Staats genau eingreift, wo
alle weltliche Macht vergeblich ist, und nur die Reli
gion dem Staate aufhelfen kann. Darüber darf doch
wohl der Theolog sprechen, wenn er es mit dem Staate
wohlmeint. — Und dieß sind die Grenzen, in denen
sich auch gegenwärtiger Aufsatz halten soll. —

Man klagt über Mangel an Wohlstand, und fin
det darin mit Recht den Grund der Verlegenheit des
Staats, die zur Bestreitung der nöthigen Ausgaben
erforderlichen Summen aufzubringen. Aber woher die
ser Mangel an Wohlstand? Gewöhnlich sucht man ihn
in äussern Umständen, welche sehr nachtheilig auf den
Wohlstand Deutschlands gewirkt hätten und noch wirk
ten. Wie viel Elend hat nicht die französische Inva
sion über ganz Deutschland gebracht? Und wie sehr
wird der Wohlstand einzelner Provinzen gehindert durch

die Erschwernng des Handels und der freyen Gewerbe! Diese Ursachen sind nicht zu läugnen; aber die Antwort genügt doch nicht ganz. Wie sehr hat nicht Deutschland durch die langwierigen und verwüstenden Kriege des 17ten und 18ten Jahrhunderts gelitten! und doch — wie bald hat es sich wieder von den Kriegsdrangsalen erholt und zu einem blühenden Wohlstande wieder erhoben! Dieß ist aber der Fall in unsern Tagen nicht. — Gestehen wir es nur: der Charakter der deutschen Nation hat gelitten durch den Einfluß fremder Frivolität und Irreligiosität! — Vergnügungssucht, Prachtliebe, Verschwendung, Hang zum Genuß ist an die Stelle der alten Arbeitsamkeit, häuslichen Thätigkeit, Sparsamkeit, stillen Eingezogenheit fast in allen Ständen getreten; kein Stand ist mit seiner bisherigen Lage zufrieden; jeder möchte eine Stufe höher steigen in Titeln und Genüssen. Ja selbst die niedern Volksklassen wollen es den höhern in Putz, Bequemlichkeit und Genuß gleich thun; und darüber verarmen sie. Wo kann da ohne Arbeitsamkeit und Sparsamkeit Wohlstand wieder aufblühen? Aeussern Flitterstaat sieht man wohl, aber keine Gediegenheit.

Wie soll aber da geholfen werden? Luxusgesetze, Kleiderordnungen, polizeyliche Maßregeln können zwar allerdings etwas helfen, und sie werden sich auch im Staate nöthig machen; aber sie vermögen doch nicht, den Schaden gründlich zu heilen. Das Hauptmittel, das eine Radicalkur hervorbringt, giebt der Sophronizon in seinem Motto an: „Werden wir besser: so wird Alles besser.“ — Die Menschen selbst müssen besser werden; sie müssen in sich selbst die stärksten Antriebe zur Arbeitsamkeit, zur Sparsamkeit, zur Mäßigkeit im Vergnügen, zur treuen Erfüllung ihrer Pflichten

in allen ihren Verhältnissen lebhaft fühlen; und so werden sie von selbst alles das thun, was ihnen als guten Bürgern des Staats obliegt, ohne Furcht vor Strafen, sondern blos aus eignem Antrieb. — Und sichtbar wird der Wohlstand des Landes zunehmen; der Geldmangel hingegen immer mehr abnehmen. Werden wir nur selbst besser: so wird gewiß Alles besser werden. — Wodurch aber soll denn dieses Wunder im Staate bewirkt werden? Ich antworte: bloß durch die Religion. Ich kenne kein anderes kräftigeres Mittel, die Menschen dauerhaft besser zu machen, als — Religiosität; ob ich gleich gern zugebe, daß bey manchen rohen und verwilderten Menschen die Strafgerechtigkeit hinzukommen muß, wenn sie besser werden sollen. Hier ist nur von der Besserungsanstalt im Großen mit Hülfe der Religion die Rede. — „Allein, wird man mir entgegnen, das ist ja längst bekannt; dafür giebt es so viele Kirchen und Schulen, „worauf der Staat so vieles Geld verwendet; und doch „leisten sie das nicht, was du von der bloßen Religion „erwartest: die Menschen sind und bleiben sich gleich: „sie gehen in die Kirche und zum Abendmahl, und „werden deßwegen doch nicht besser, als andre, die „nicht hineingehen; man könnte also wohl das viele „auf Kirche und Geistlichkeit verwendete Geld sparen „und zum Wohl des Staats besser anwenden, wenn „nur nicht der Pöbel so sklavisch an dem äussern Cultus hinge, und davon seine Seligkeit abhängig machte." — Es ist nur zu bedauern, daß in diesem Einwurf Wahres und Falsches unter einander geworfen ist, und daß man ganz verkehrte Begriffe von Religion und deren Wirksamkeit darin verräth. — Zuvörderst kann ich nicht unbemerkt lassen, so sehr ich auch mit dem bisherigen Kirchenthume und Predigtwesen unzufrieden seyn mag, weil ich größtentheils den ächten Geist Jesu

darin vermisse, daß es doch ungleich schlechter mit den Staaten aussehen würde, wenn es keinen äussern Cultus gäbe; die Zügellosigkeit des Volks würde keine Grenzen kennen. Daß aber das Christenthum, selbst in der evangelischen Kirche, das bisher nicht gewirkt hat, was man davon hätte erwarten können und sollen, davon liegt der Grund nicht in ihm selbst, d. h. in der Lehre Jesu selbst, wie wir sie aus seinen geistvollen Reden kennen, sondern in der ganz falschen Richtung, welche das Christenthum durch Kirchenthum und Geistlichkeit genommen hat. Gewinnt nur einmal das Kirchenthum eine bessere, edlere Gestalt; entspricht nur die Geistlichkeit ihrer erhabenen Bestimmung ganz: so wird endlich einmal die hohe (nur leider unter den Christen selbst so sehr verkannte) Absicht Jesu, die Menschheit zu veredlen, glücklicher erreicht werden. Es ist ein grobes Vorurtheil, daß man das Christenthum bloß mit der Ewigkeit in Verbindung setzt, und die Religion bloß übt, um der künftigen Verdammniß zu entrinnen. Nein! besser, edler sollen die Menschen durch das Christenthum auf dieser Welt werden; alsdann folgt die Seligkeit von selbst, und man hat sich vor dem Tode nicht zu fürchten. Und werden die Menschen durch die Religion Jesu innerlich veredelter: so muß offenbar der Staat auch an Wohlstand gewinnen. Wie ist aber diese Verbesserung der Kirche und der Geistlichkeit zu bewirken, besonders in unsern Landen, damit sie nicht ewig zu den frommen Wünschen gehöre? — dieß ist das eigentliche Thema des gegenwärtigen Aufsatzes. Möchten nur die Vorschläge der höhern Aufmerksamkeit nicht unwerth erfunden werden, und als, großentheils wenigstens, ausführbar erscheinen! Sie werden aber nur die Verbesserung des Lehrerstandes betreffen; denn was den äussern Cultus betrifft: so ist schon vieles zur Verbesse-

rung geschehen. Wir haben schon lange ein besseres Gesangbuch, wenn gleich die Auswahl der Lieder noch besser seyn könnte; und eine bessere Liturgie, an der noch sehr gebricht, haben wir gewiß, bey den schon vorhandenen trefflichen Mustern, von der unermüdeten Sorgfalt des jetzigen geistvollen Oberhaupts der Lutherischen Geistlichkeit zuversichtlich zu erwarten. Es müßte noch für die Verminderung der Wochenpredigten gesorgt werden, damit nicht die Geistlichen mit den überhäuften Amtsgeschäften eine Entschuldigung geistloser Kanzelvorträge finden könnten. Es kommt also hauptsächlich darauf an, daß die Kirche mit recht würdigen, ihren Platz ganz ausfüllenden Lehrern versehen sey. Davon hängt die ganze Verbesserung der Kirche, und mittelbar auch des Staats ab.

Man würde zwar sehr ungerecht gegen den jetzigen Lehrerstand in Deutschland, besonders in der evangelischen Kirche, seyn, wenn man ihn für schlechter und unwürdiger erklären wollte, als den ehemaligen; man macht nur jetzt stärkere Forderungen an den geistlichen Stand, als ehedem; man will den Prediger nicht mehr wie sonst, schon um seines Standes willen ehren, sondern nur um sein selbst willen. Allein eben deßwegen, weil sich jetzt, besonders in der evangelischen Kirche, die ganze Ansicht des geistlichen Standes geändert hat, bedarf es einer um so größern Vorsicht bey der Wahl der evangelischen Religionslehrer, wenn der Staat wirklich durch sie gewinnen soll. Denn ein würdiger evangelischer Religionslehrer muß jetzt ein vielseitig, nicht bloß intellectuell, sondern auch moralisch, selbst ästhetisch, gebildeter Mann seyn. Er muß vielerley Kenntnisse besitzen, nicht bloß theologische, sondern auch philologische, philosophische, historische, physikalische alle

t; dazu gehört natürliches Talent, eine schöne Anlage r Kanzelberedsamkeit, in richtiger Anordnung und ge- mackvoller Ausführung seiner Predigten, in passender tion und Declamation; er soll, was hauptsächlich oth thut, ein religiösmoralischer Mann seyn, der in llem seiner Gemeinde ein gutes Beyspiel giebt, und h sein Amt, nicht bloß in der Kirche, sondern über- upt in der Seelsorge (weßwegen er Pastor heißt) im Wohl des Staats recht angelegen seyn läßt; alles, as er thut, soll er mit Anstand und Würde thun, amit er nicht unter seinen Stand herabsinke, oder in iner gebildeten Gesellschaft gar lächerlich werde. Nur in solcher Mann kann durch sorgfältige religiösmorali- che Bildung seiner Gemeinde dem Staate Nutzen brin- en; ein ungebildeter hingegen stiftet mehr Schaden als Nutzen.

Nun müßte man aber seine Augen verschliessen, venn man nicht bemerken wollte, daß in allen deutschen Provinzen sehr viele Geistliche sind, welche diese Eigen- chaften nicht besitzen, und daß man wohl in mancher Gegend die Geistlichkeit auf die Hälfte reduciren müßte, m nur die würdigen Lehrer dem Lande zu erhalten. Bald fehlt es am Talent zum Lehrvortrag, bald an Urtheilskraft, bald an den nöthigen Sprach- und Sach- kenntnissen, bald an Geschmack, bald an wahrhaft re- ligiösmoralischem Sinn und Eifer zum Guten, bald an dem nöthigen Fleiße zur Fortsetzung der Studien, bald an feinern Sitten im Umgange mit Gebildeten u. s. w. Und doch, wenn auch nur ein Stück fehlt, so ist der Religionslehrer nicht so, wie er seyn sollte, um der Kirche und dem Staate Nutzen zu schaffen.

Woher soll man aber die vielen würdigen Reli- gionslehrer nehmen? Die meisten, die sich der Theolo-

Digitized by Google

gie widmen, taugen nicht zu diesem wichtigen Am sie haben oft gar keinen Begriff davon, glauben schon dazu tüchtig zu seyn, wenn sie nur etwas der Kanzel schwatzen können. Andere hätten wohl Anlage zu einem würdigen Religionslehrer, wählen ein andres Fach, theils weil es nicht so schwer ist, jetzt das theologische allerdings ist; theils weil ein dres Fach ihnen mehr zeitliche Vortheile verspricht, mit weniger Beschwerlichkeit und Einschränkung verb den ist. — Wie soll nun geholfen werden, daß Kirche und der Staat wahren Nutzen von den Religio Lehrern habe? Dieß ist das schwere Problem! kenne nur zwei Wege: einmal, daß, besonders im Sä sischen, die Geistlichkeit wenigstens um den dritt Theil verringert werde, folglich die Kirchen zusamm gezogen werden; in Sachsen sind der Kirchen zu viel an andern Orten müssen die Landleute oft 2 — 3 Stu den weit in die Kirche gehen; zweitens: daß die Pfa stellen so verbessert werden, daß auch Söhne der H noratioren einen äußern Reiz bekommen, Theologie studiren, und der würdige Religionslehrer ohne drück de Sorgen sein wichtiges Amt verwalten könne. Ein Landprediger sollte außer seiner Wohnung, dem nöth gen Brodkorn und Brennholze unter 400 Rthlr. bar Einnahme haben, und sollte steigen können bis zu 60 Rthlrn. Mit Landbau darf er sich gar nicht beschä tigen; sonst verbauert er, und hört auf fortzustudiren; die Pfarräcker müssen alle verpachtet werden. Der Su perintendent müßte wenigstens außer den obgesagte Naturalien 600 Thaler baare Einnahme haben. — Eine Reduction der Pfarrstellen scheint zum Wohl der Kirche nnd des Staats durchaus nothwendig zu seyn; weil man sonst gar nicht wüßte, woher man so viel taugliche junge Männer bekommen sollte, indem al

untaugliche Subjecte nothwendig ausgeschlossen werden müssen, wenn es mit der Kirche und dtm Staate besser werden soll. Aus drei Pfarreien müssen daher zwei gemacht werden, so daß die Revenüen der eingezogenen Pfarre zu den beiden benachbarten geschlagen werden. Dadurch können nach und nach die Pfarrstellen so verbessert werden, daß würdigen Geistlichen auch ein angemessener Gehalt sicher ist. Zwar ist leicht vorauszusehen, daß die Bauren gewaltig murren werden, wenn ihre Pfarre nicht mehr besetzt wird, sondern in ein Filial übergeht; allein sie müssen sich das gefallen lassen, oder jährlich 400 — 500 Thlr. zusammenschießen, damit ein Geistlicher anständig von seiner Stelle leben kann. Ueberhaupt müssen die Filialdörfer angehalten werden, zu jedem kirchlichen Acte an ihrem Orte den Geistlichen mit einem anständigen Geschirre abzuholen. Denn gerade solche gebildete Männer, als die Religions-Lehrer seyn sollen, haben gewöhnlich auch einen zärtern Körperbau, daß sie nicht, wie die Bauern, in dem erbärmlichsten Wetter, im Moraste oder in der grimmigsten Kälte von einem Filial zum andern ohne Nachtheil ihrer Gesundheit wandern können. Auch könnte die Einrichtung so getroffen werden, daß die Geistlichen nur alle Monate bald in dem einen, bald in dem andern Filiale predigten, und die Landleute in den Filialdörfern angehalten würden, an den übrigen Sonntagen in die Mutterkirche zu gehen. Die Unzufriedenheit vieler Landleute ist vorauszusehen; man darf sich nur nicht dadurch abschrecken lassen; wenn die Bauern Ernst sehen, geben sie doch nach. — Genug, daß es durchaus nöthig ist, wenn es mit der Kirche und dem Staate besser werden soll, die Pfarrstellen ansehnlich zu verbessern, um sie mit tüchtigen Männern zu besetzen, die ihrem Amte Ehre machen und sich auch bei den

Landleuten Ansehen zu geben wissen. Solche Männer vermögen alsdann auch, da sie die Herzen ihrer Gemeinden zu ergreifen wissen, auf das Ganze zu besserer Zucht und Ordnung kräftig einzuwirken. —

Es kommt nur noch darauf an, wie auch ein kleinerer Staat zu solchen tüchtigen Religionslehrern gelangen kann? Denn auch die verbesserten Landpfarren sind doch nicht von der Art, daß man auswärtige würdige Männer darauf berufen kann. Die tüchtigen Männer müssen also im Lande selbst zu ihrem wichtigen Amte herangebildet werden. — Wie dieß nun am besten geschehen könnte, dazu erlaube ich mir noch zum Beschlusse einige Vorschläge.

1) Schon vom zehnten Jahre an kann man die Gymnasiasten beobachten, ob sie Talent, Fleiß in Erwerbung der Schulkenntnisse, und Anlage zu einer guten und richtigen Declamation zeigen, und dabei einen ruhigen und stillen Charakter haben. Diese ermuntre man zum Studium der Theologie; besonders, wenn sie in der Folge vor dem Abgang auf Universität durch ihr ganzes sittliches und anständiges Betragen die schönen Erwartungen noch erhöhen.

2) Die Söhne aus den niedern Ständen der Landleute oder Professionisten suche man möglichst von dem Studium der Theologie zu entfernen, wenn sie nicht besondre Talente verrathen, und sich auch durch Fleiß, gute Sitten, und feines äußeres Betragen vortheilhaft auszeichnen. Denn gewöhnlich verrathen Söhne aus den geringern Klassen Mangel an guten Sitten und feinerm Gefühl. Und eben deßwegen sollte man die Söhne der Honoratioren, welche gewöhnlich eine bessere Erziehung genießen, mehr zum Studium der Theologie an-

feuern. Zeigen sich aber deutlich die bessern Anlagen zu einem würdigen Religionslehrer bei Söhnen geringer Eltern: so unterstütze man sie möglichst in ihren theologischen Studien, damit ihr Geist nicht durch die Armuth zu sehr niedergedrückt werde. Denn aus den niedern Ständen sind oft die vorzüglichsten Köpfe hervorgegangen, die ganz Deutschland Ehre machten. —

3) Die jungen Theologen sind sowohl auf Universität als im Candidatenstande in besondere Aufsicht zu nehmen, damit solche, welche sich Unfleiß oder Rohheit der Sitten zu Schulden kommen lassen, sogleich von aller Beförderung ausgeschlossen werden. Denn diese Leute sind es eigentlich, welche, wenn sie eine Land-Pfarre bekommen, verbauern und ein schlechtes Beispiel geben, und dadurch nicht nur dem christlichen Lehramte Schande machen, sondern auch, da sie ihrer wahren Bestimmung durchaus nicht entsprechen, vieles Unheil in der Kirche und im Staate stiften; sie hindern die Veredlung ihrer Gemeinden, anstatt sie zu befördern.

4) Endlich sind auch die Geistlichen selbst in ihrem Amte in beständiger Thätigkeit und strenger Aufsicht zu erhalten, damit sie nicht durch Unthätigkeit in literarische Barberei versinken, oder sich gar grobe Vergehen erlauben!

Gott schenke nur der Weimarischen evangelischen Kirche immer solche geistvolle, wahrhaft aufgeklärte, unermüdet thätige Vorsteher, als wir in dem gegenwärtigen, wahrhaft ehrwürdigen Herrn Generalsuperintendenten D. Röhr verehren: so wird es immer besser mit Staat und Kirche werden.

Digitized by Google

Nur der alles überblickende und durchschauende, aber auch alles Gute ernst wollende Geist Carl August's möge immer auf dem Weimarischen Lande ruhen, damit die ehrwürdige reine christliche Religion, ohne strengen Dogmatismus, aber auch ohne Mystik und Pietismus, durch würdige Lehrer segensvoll auf das wahre Wohl des Staats einwirken könne. —

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google